

المكتبة
العربية

أبو الوليد ابن رشد

تلخيص
كتاب النفس

تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري
مراجعة: د. محسن مهدي
تصدير: أ. د. إبراهيم مذكور

المجلد
الرقم
الطبعة



رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٤/٢٧٦٩

ISBN 977-01-6594 - 3

القاهرة
١٩٩٤



ابوالوليد ابن رشد

تلخيص كتاب النفس

رد. ل. عبري
حسن مهدي
ابراهيم مذكور



mohamed khatab



المحتويات

الصفحة

	شكر وتقدير
	تصدير بفلم الاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور
	المقدمة
	الرموز
	نص التلخيص
١	المقالة الأولى
٤٧	المقالة الثانية
٦١	القول في القوة الفاذية
٦٧	القول في الحسن العام
٧٣	القول في البصر
٧٨	القول في السمع
٨٥	القول في حاسة الشم
٨٨	القول في الذوق
٩١	القول في اللمس
١٠١	المقالة الثالثة
١٠٦	القول في العاسة المشتركة
١١٦	القول في التخييل
١٢١	القول في القوة الناطقة
١٢٨	القول في القوة النزوعية
١٤٧	فصل
١٥٥	الملاحظات
١٨٥	فهرست الاعلام
١٨٨	فهرست المصطلحات
٢٥٠	المراجع العربية
٥	الجزء الإنجليزى

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

إنَّ هذا العمل هو ثمرة تعاون
وكرم أشخاص عديدين نُكرت
أسمائهم في الجزء الانكليزيّ من
الكتاب. وأود هنا أن أخص بمزيد
من الثناء والتقدير: الأستاذ محسن
مهدى من جامعة هارفرد على ما قام
به من إشراف دقيق إبّان إعداد هذا
التحقيق، ومجمع اللغة العربية على
معاونته المسخّية تحت الإدارة
المقتدرة لرئيسه الدكتور إبراهيم
مذكور الذي ألهمني صبره وقبوله
لهذا العمل المثيرة على إنهاء المهمة.



تقديم

يسعدني حقاً أن ألق على هذا التحقيق الدقيق الذي اضطلع به الزميل الكريم، ومن حسن حظه وحظنا أنه يجيد العبرية كما يجيد العربية، والعبرية ولا شك باب من أبواب فكر ابن رشد في القرون الوسطى، وعن طريقها عرفته اللغة اللاتينية لم تترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغات الأوروبية الحديثة.

وصلتني بإحياء مؤلفات ابن رشد قديمة، ولكنني أحس دائماً بأننا في حاجة إلى معونة من باحثين يجيدون العبرية إجابتهم للعربية، وبعض اللغات الأجنبية ومن حسن الحظ أن يتيح لنا هذا التحقيق فرصة مع مختص أرجو ألا تقل جهوده عند كتاب تلخيص «كتاب النفس» ولا سيما وقد حقق هذا التلخيص على أصوله الحقيقية، وتدارك ما وقع فيه باحثون من قبل الذين عدوا «جامعا» من جوامع ابن رشد تلخيصاً، وأملى كبير في أن نستعين بالزميل الكريم كلما استوقفنا الترجمات العبرية لكتب الفيلسوف الأندلسي.

ولا شك في أن الباحثين والدارسين سيرحبون جميعاً بربط ابن رشد في الترجمة العبرية بابن رشد في الأصل العربي، وفي أنهم يحيييون معنى الزميل المحقق ويرجون له متابعة السير في إحياء جانب لم يعالج حتى الآن العلاج الكافي، وله منى صدق الشكر وخالص التحية.

د. إبراهيم مذكور

مقدمة

تلخيص كتاب النفس هو أحد ثلاثة شروح كتبها القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) لهذا الكتاب الأرسطي. ونناقش في المقدمة الإنجليزية لهذا النص تاريخ هذا التلخيص وأثره وعلاقته بتفسير كتاب النفس والكتب الأخرى. الطبعة المُقدّمة هنا مبنية على أساس عدد من المخطوطات هي المخطوطان العربيان الباقيان للتلخيص والترجمتان العبريتان له والمخطوطان العربيان اللذان كُتبا بحروف عبرية. هما مخطوط باريس «عبري»، ١٠.٩ (٢١٧ سابقا)، ومودينا ٤١ (١٣ سابقا). ورمز لهما بـ "ف" و "ر". وكتاب النفس في مخطوط باريس هو الثالث من مجموعة تضم أربعة تلاخيص. ويقع فيما بين الورقات ١٠٢ ب و ١٥٥ أ. أول ما في هذه المجموعة هو تلخيص كتاب الكون والفساد الذي توجد في آخره حاشية بتاريخ ٥ جمادى الثاني ٥٦٧ (٢٤ فبراير ١١٧٢ م). وهذا التاريخ يقع ضمن فترة كتابة تلاخيص ابن رشد، مع أن تلخيص كتاب النفس قد يكون كتب بعد ذلك بعشر سنوات أو أكثر. ومخطوط باريس هذا مكتوب على ورق «برشمان» بخط حبري جميل. في عمودين، وهناك ٢٦ سطرا في كل صفحة، بمتوسط ٦ كلمات في كل سطر. والتصميمات الهامشية في المخطوط ضئيلة نسبيا، ولا توجد تعليقات على النص. وللأسف الجملة الأخيرة تفت - لسبب من الأسباب - في منتصف تاريخ التأليف. (١)

أما مخطوط تلخيص كتاب النفس في مودينا ٤١ (١٣ سابقا) فهو ثاني ثلاثة شروح لابن رشد، ويقع في الورقات ٢٦ ب - ٦٢ ب في مجموعة فيها ٨٠ ورقة. مقاييس الصفحات ٢٨ / ٣١ سم، ولكل صفحة ٢٧ سطرا في كل منها حوالي ١٨ كلمة. والمخطوط مكتوب بخط أسباني ذي أحرف متطلة. وهو من القرن الرابع عشر. (٢) ويمكس مخطوط باريس فهناك في هذا المخطوط العديد من التعليقات والتتحيات بخطوط مختلفة في حواشي النص وبعض الصفحات مُجلّدة بغير نظام والنظام الذي يجب اتباعه هو الورقة ٢٧، ٣٩، ٢٨، ٤١، ٤٠. والعديد من الهوامش كتب بخط صغير وسريع. ولكن لحسن الحظ أمكن حديثا التعرف على مجموعة منها على أنها أجزاء من تفسير ابن رشد لهذا الكتاب المفقود أصله العربي. (٣) وقد قام أحد قراء هذا التلخيص في العصور الوسطى بمقارنة الأفاويل المأثلة في الكتاب. وسجل قراءات التفسير في هوامش هذا المخطوط وقد نُشرت القراءات التي أمكن قراءتها. ويمكن مقارنتها بنصنا هذا. (٤)

والقراءات المصححة في هوامش كل ورقة من مخطوط مودينا ذات أهمية كبيرة لنص التلخيص نفسه. وهي مكتوبة بخط النص نفسه، أو بخط يشبهه. هذه القراءات التي رمز لها بـ "و". تستند غالبا لقراءات الترجمتين العبريتين، وتكون

في بعض الأحوال قراءات أفضل من تلك الموجودة في ف و ر. مع ذلك نجد أن ف ليس دائما متفصلا مع ر، ومعظم التعليقات في ر هي في الحقيقة تصحيحات لأخطاء في نسخة ر. ويبدو أنه كانت هناك نسخة من التلخيص لدى ناسخ ر أخذ منها القراءات المختلفة وهذا هو سبب اتفاقه مع الترجمات العبريتين وفي بعض الأحيان يتبع التقليد العبري ر دلا من ر، مما يشير إلى وجود نسختين على الأقل من ر، تداولتهما الجالية اليهودية.

وقد وضعت الترجمتان العبريتان لهذا الكتاب في منتصف القرن الثالث عشر، أي بعد حوالي نصف قرن من وفاة ابن رشد. ولعل شم توب بن إسحاق الطرطزي، المشهور كطبيب وكمترجم للكتب الطبية. (٥) هو أول من ترجم هذا التلخيص، وبهذا يكون موسى ابن تيبون، أحد أعضاء «العائلة الأولى» من المترجمين اليهود، هو المترجم الآخر (٦). حفظت كل من الترجمتين العبريتين في العديد من النسخ، ولقد رجعتا لخمس مخطوطات لكل ترجمة. ولقد أعيدت ترجمة الكلمات العبرية ذات التهجئة المختلفة، وذات الصلة الوثيقة بالموضوع، إلى العربية تسهيلات للقارئ. وقد ذكرت في هذه الحاشية فقط الكلمات العبرية التي تعين على تفهيم النص العبري الأصلي، بحيث يمكن الاستدلال على النص العبري الأصلي بدون أي شك لم نعهد من بين الفروق بين المخطوطات العبرية إلا بما يفيد هذه الطبعة. أما الكلمات العبرية الواردة للأسماء المهمة فتوجد في معجم في آخر هذا الكتاب.

ويعكس النظام الانتقائي للحاشية الثانية، تسجل الحاشية الأولى كل معالم المخطوطتين العبريتين، ما عدا غرابية ترميزيهما، وإبرازهما لبعض الكلمات بكتابتها بخط أكبر. وأهم ما يثير الانتباه أن هذين المخطوطتين مكتوبان بحروف عبرية، مما يدل على أنهما كُتبا لقراء يهود. ولم يدخل النساخ الذين نقلوا المخطوطات إلى ما يعرف بالعربية اليهودية أي تغييرات أخرى من شأنها المساس بالطابع الإسلامي للنص. وحيث إن العربية اليهودية مكتوبة بحروف عبرية، فلا توجد فيها الهمزة. وكما فعل أقرانهم في العصور الوسطى، لم يهتم نساخ مخطوطتنا بوضع النقاط على الحروف الصحيحة أو الناء المربوطة، كما أنهم لم يتفقا في استعمالهم للنقط والفواصل في النص.

وقد صُمِحت مثل هذه الأمور في النص المقدم هنا، حيث أدرجت الحروف العبرية في النص إلى العربية، مع استعمال تهجئة ونقاط وفواصل اللغة الفصحى. أما بالنسبة للهمزة فقد احتفظ بالهجااء الأصلي - مع كتابتها بحروف عربية - في القراءات المختلفة للنص، وفي الاقتباسات التي سبق القراءات المختلفة. وقد أُستعمل هجااء العربية الفصحى في الحاشية الثانية، حيث إنها مترجمة من اللغة العبرية.

الاختيار بين القراءات للنص مبني، بصفة رئيسية، على سياق الكلام وعلى قوة الالة العربية، قد تم تأسيس معظم النص على قراءة كل من ر أو و. ف ولم يكفى بالمخطوطتين الأولىين.

من الممكن، بطبيعة الحال، أن يكون ابن رشد نفسه قد قام بتصحيح التلخيص في المخطوط ر، لكن من المبالغة اعتبار أن تلك التغييرات تمثل نسخ مختلفة من العمل، حيث إنها لا تحتوي على تعديلات جوهرية في الموضوع. وهكذا فمن الممكن أيضا أن تكون الانحرافات عن ف و ر الملاحظة في ر، وفي المخطوطات العبرية، هي من جراء حماسه

النسخ أو إعمالهم والفارق الوحيد هو نص موجود في المخطوطات العبرية لا يمت بصلة للمخطوطتين العربيتين الموجودتين لدينا. فبالإتفاق مع صفحة ١٢٤ سطور ٨ - ١٦ في نصنا، تتفق المخطوطات العربية لكنتا الترجمتين في تقديم شرح أطول (ولكن ليس أكثر قيمة) لكتاب النفس ٤٣١ ١٧١ - ٤٣١ ب ٢. ويبدو أن ابن رشد قد نفع هنا مقالته الأصلية فعلا، لكننا لا نعرف على وجه الدقة النسخة المنقحة. ومن الممكن القول إن النسخة العربية هي النص اللاحق. إذا احتسبنا الأسلوب والمنطق، ويؤيد هذا الرأي غياب أي تعليق هام في هوامش المخطوطتين. ومع ذلك فإن إجماع المخطوطات العربية يجعلنا أقل تأكدا من ذلك. إذن، على أساس الأدلة الموجودة حاليا، يمكننا القول إنه قد نُؤلات بعض نسخ التلخيص في العصور الوسطى، خاصة بين اليهود. وربما تكون هذه النسخ هي التي بدأ ابن رشد نفسه في تنقيحها. والنسخة المفيدة هنا تمثل في اعتقادنا آخر وأحسن نسخة لهذا التلخيص.

لقد سبق ذكر بعض المصادر الأخرى التي استعنا بها في إعداد هذا النص، في مقدمتها تفسير ابن رشد لهذا الكتاب وشرح تمسسطوس لكتاب النفس. (٧) ويلاحظ أن الشرح يماثل أسلوب ابن رشد في التلخيص من حيث الاقتباس وإعادة سبك نص أرسطو في النفس، وقد ذكرت أوجه الشبه بين لترجمة العربية لشرح تمسسطوس وتلخيص ابن رشد في الملاحظات، وفعلت نفس الشيء فيما يتعلق بالوجه الشبه اللغوي بين النسخة اللاتينية للتفسير وهذا التلخيص. أما المصطلحات اللاتينية في المعجم في آخر الكتاب فمبنية على القراءات المائتة الموجودة في هذين النصين. والملاحظات تتضمن أيضا ذكر القراءات المائتة لترجمة اسماعيل بن حنن لكتاب النفس التي اختلف بها ابن سينا عند سرده للنص، وهي مفقودة فيما عدا ذلك، وتتضمن كذلك القراءات العربية المختلفة للنص اليوناني التي أمدنا بها ترجمة مجهولة الصاحب، والتي نعرف أن ابن رشد قد استعان بها. (٨)

٨. يقتبس ابن رشد من هذه الترجمة الأخرى عشر مرات في التفسير، وانظر قائمة الأجزاء في ملهعة ر. حنير (Gauthier) لطةمة (Thomas Aquinas' *Sentencia Libri De Anima* (Commissio Leonina, Paris, 1984) صفهة "٢٢٠. يمكن مقارنة هذه المقتبسات اللاتينية بمصرها الأصل، حيث أن الأصل العربي لهذه الترجمة - المصوب مطا لإسماعق بن حنير - قد حلفه ع. بجوى فى أرسطوطاليس فى النفس" (القاهرة ١٩٤٤). الطبعى يستعمل هذه الترجمة الأخرى بصورة أقل مباشرة مع ذلك يمكن أن يكون أكرها موجود فى الفراءات التى يقدمها ابن رشد فى بعضا من ٨ س ٨ لكتاب النفس ٢٨١٤.٣، من ٦٦ س ٤ لكتاب النفس ١٦٤٦، من ٧٨ س ٧ لكتاب النفس ١٩٤٦، من ٩٦ س ١١ لكتاب النفس ٦٤٦٤، ٧، وقلرن طبةة بجوى فى هذه الأجزاء. الأرسطوطاليسية.

رموز المخطوطات المبرية:

ف	مخطوط باريس مبري ١٠٠٩.
ر	مودينا ٤١ (١٢) سابقا).

رموز المخطوطات المبرية:

ث	مجموعة موسى ابن تيجن : الإجماع.
ت ا	مخطوط العهد اللاهوتي اليهودي. نيويورك ١٢٠٢، ١٢٠٢.
ت ب	باريس ١٥٠٢.
ت ج	بارما ١٢٥٢.
ت د	بودليان ١٢٢٧، ١٢٢٧ سابقا يوري ١٢٩٢
ت هـ	ميونخ ٢٢٠١.
ش	مجموعة شم طوب ابن اسحاق : الإجماع.
ش ح	باريس ١٥٠٢.
ش ط	باريس ١٦٥٢.
ش خ	بارما ١٢٨٠.
ش ل	ليبنز ٢٦٠٤.
ش م	ليركويتش (لينجراد) ١٢١.

الرموز المستعملة في التحقيق

٠	قراءة منقحة. سواء بين السطور أو في الهوامش.
١	قراءة كما وجدت في النص.
{}	حذف.
<>	إضافة.
[<]	إلغاء إضافة.
0	إضافة المحقق في النص.

بسم الله الرحمن الرحيم به وحده استعين

تفخيص المقالة الأولى من كتاب النفس لأرسطر

قال (١) لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة النفيسة ، وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضا في هذا المعنى بأحد أمرين أو بجموعتهما ، وهما شرف الموضوع ووثاقة البرهان الحاصل في تلك الصناعة ، وكان العلم بالنفس قد اجتمع فيه هذان الأمران أمني شرف الموضوع ووثاقة البرهان ، وجب لكان هذا أن نؤخر التكلم في هذا العلم على غيره من العلوم التي لا تساهي في هاذين المنهيين وأن نقدم العناية به على غيره . وهما سبب آخر أيضا داع للتكلم في هذا العلم ، وذلك أن المعرفة بأمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه ، وذلك لأمر ثلاثة : إما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم ، وإما من قبل أن غيرها تستعمل أصلا موضوعا ما تبين فيها كالحال في العلم الإلهي (٢) ، وإما لأن جل معرفة ذلك العلم لا يحصل إلا بمعرفتها كالحال في العلم الطبيعي لأن جل نظر صاحب العلم الطبيعي هو في الحيوان ولا يتم العلم بالحيوان إلا بمعرفة التي هي أشرف مبادئ الحيوان .

٢ (المقالة الأولى من) ف / للحكيم أرسطاطاليس ر / ٤ شرفية ر ه / ٥ البرهان ر ه
العلم و / ٨ التكلم و / ١٠ موضوعا ر ه موضوعا ر

٢ (المقالة الأولى من) ش ط ع ل م ، ت ا د / لأرسطوطاليس ت ج ل /
٦ البرهان ش ح العلم ت ، ش ط ع ل م

فصل

٧٤.٢

قال : والذي نلتبس معرفته من علم النفس هو أن نمعرف جوهرها ونعرف الأمراض الموجودة لها . إذ كنا نرى أن هذا هو الذي يلتبس من كل شيء نطلب معرفته . وهذه الأمراض الموجودة للنفس إذا تزلت وجدت تنقسم قسمين : أحدهما يظن به أنه خاص بالنفس ليس يحتاج النفس فيه إلى البدن وهو التصور بالعقل ، والآخر يظن بها أن النفس لا يتم لها ذلك الفعل إلا بالبدن كالحس والغضب والشهوة .

١٠٤.٢

قال : ومن أصعب الأمور في الفحص من جوهرها أن نجد طريقا وقانونا منطليا نشق به في أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها . وذلك أنه لما كان البحث من هذه الطريقة التي توصلنا لجوهر الأشياء بحثا مشتركا لأشياء كثيرة ، أعني لجميع الأشياء التي نريد أن نعرف على جوهرها ، فليق أن يظن ظان أن هذه السبيل في جميع الأشياء هي سبيل واحدة . وذلك أنه كما أن سبيل البرهان على خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها هي سبيل واحدة ، أعني الذي يسمى البرهان المطلق ، كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود الأشياء وإماياتها . وإن كانت هذه السبيل واحدة فقد يجب قبل أن نخصص أي سبيل هي ، هل هي برهان أو قصة أو تركيب أو غير ذلك من الطرق التي يظن بها أنه تستنبط

٢ نطلب ف / ٥ بدن و / بالعقل و / ٧ الأمر (دفي

الأمر) ر / ٩ لجواهر ر / ١٠ جواهرها ر / ١٢ أي... التي ر / > و /

١٢ واحدة (دأعني الذي يسمى البرهان المطلق كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود) ر

٢ تطلب ت / ١ مطلب ش / ١٠ جواهرها ش ط / ٥ ت ا ب ج د الجواهرها ش خ

بها الحدود . وإن كانت هذه السبل كثيرة حتى تكون السبل التي تعرف جوهر شيء ما غير السبل التي تعرف جوهر شيء آخر . معرفة ذلك تكون أموص وأصحب . وذلك أنه يحتاج قبل الفحص من جوهر الموجودات أن يبين أن لكل موجود طريقا تلقى بسالكها إلى معرفة جوهره . ويعرف بعد ذلك أي طريق هي هذه الطريق في موجود موحود . وقد يظهر أن في الفحص من هذا المعنى حيرة كبيرة ، أعني هل طريق معرفة حدود الأشياء طريق واحدة أو طرق كثيرة . وذلك أنه قد يظن أن هذه الطرق ينبغي أن تكون مختلفة إذ كانت توصل إلى أشياء مختلفة وهي مبادئ الأشياء . وذلك أن مبادئ الأشياء التي جواهرها مختلفة هي مختلفة . فهذا هو أحد الأسباب في عوامة ما يلتبس من معرفة جوهر النفس .

قال : وهو بين أنه ينبغي أن نفحص تحت أي جنس من الأجناس هي داخله ، أعني هل هي داخله في جنس الجوهر أو في جنس الكم أو الكيف أو غير ذلك من الأجناس العشرة . وأيضاً ينبغي أن نفحص من أمرها هل هي داخله تحت ما هو بالقوة من هذه أو تحت ما هو بالفعل - فإن كل واحد من الأجناس يوجد بهذين التحوين أعني بالقوة وبالفعل -

١ يكون ف / ٢ أموص / ٣ الخوص ر / ٤ جواهر ر / ٥ بسالكها ر / ٦ بسالكها ر / ٧ موجود موجود <موجود> ر / ٨ وذلك أنه ر / ٩ ولذلك ر / ١٠ <إذ...مختلفة> ر / ١١ <ر / ١٢ وذلك <قد يظن الطريق> ر / ١٣ جواهرها ف / ١٤ نفحص ر / ١٥ نفحص ر

١ في موحود موحودا ت في كل واحد من الموجودات شيء / ٢ جواهرها ت ب / ٣
 ١٠ أ ر في جنس الكم أو الكيف أ ر في جنس الكيف أو الكم ت د أ ر جنس الكيف
 أ ر جنس الكم ت د أ ر جنس الكيف أو الكم ت ج أ ر في جنس الكيف أو في الكم ت
 ب أ ر جنس الكيف أو في الكم ت ا أ ر في جنس الكيف أو في جنس الكم ش ح ع
 ل م أ ر في جنس الكيف أ ر في جنس الكم ش ط

أو هي أخرى أن تكون بالفعل واستكمالاً من أن تكون بالقوة . فإن إفعال الفرق بين هذين المصبيين في أمر النفس الغلط فيه ليس بيسير .

١٤٠٢ قال : وينبغي أن ننظر أيضاً من أمر النفس هل هي متجزئة أم غير متجزئة بل

بسيطة . وإن كانت متجزئة فكل أي وجه هي متجزئة : هل تحراً الشيء الواحد إلى قوى

مختلفة وهو واحد بالوضع مثل تجزئ التفاحة إلى الطعم واللون والرائحة ، أو تحري الشيء

إلى أجزاء مختلفة بالوضع . وإن كانت مختلفة بالوضع فهل هي مختلفة بالكم أم هي

العدد أو في الكيف أم هي الصورة . وأيضاً إن كانت بإحدى هاتين الحالتين فهل نفس

كل من نفس واحدة بالترفع ، أم هي النفس الموجودة في الأنواع المختلفة ، أو هي مختلفة . وإن

كانت مختلفة بالترفع فهل هي مختلفة بالترفع فقط وهي في الجنس واحدة ، أم هي بالترفع

والجنس مختلفة .

١٤٠٢ ب قال : (٢) فإن هذا الفحص من أمر النفس هو أحد ما أغفله القدماء ، ولذلك لم

يشكروا إلا في نفس الإنسان فقط . وهذا هو كل حد كل نفس واحد فقط في كل من نفس مثل

حد الحي فإنه واحد في كل حي ، أم حد كل نفس مختلف حتى يكون اختلاف حد نفس

الإنسان واختلاف حد نفس الفرس مثل اختلاف حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور . (٣)

١٤٠٢ ب قال : وينبغي ألا يذهب عنا أن المعنى الكلي الذي يوجد له الحد ، مثل الحي ، أنه إما ألا

يكون شيئاً موجوداً خارج النفس وإما إن كان موجوداً فتأخر عن المعنى الجزئي المشار إليه .

٢ (أ) ر / د / غير متجزئة ر / ٤ متجزئة ر / متجزئة ر / جزءاً تجزئ ف ر /

٥ تجزئاً تجزئ ف ر / الطعم ر / الطعم ر / ٦ (وهو واحد) بالوضع ف ر /

٧-٦ في العدد ر / بالعدد ر / ٧ نفس ر / النفس ر / ١٢ نفس الإنسان

النفس الإنسان ر

قال : وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات بل بالأجزاء أخصى بالقوى على ما سبق . ١٠١ ب ٩
 فهل يستلزم أن تبحث أولا عن النفس بأسرها أو عن أجزائها قبل البحث عن كليتها وما
 يصحب البحث منه بماذا تخالف هذه الأجزاء التي للنفس بعضها بعضا ومن أين يستلزم أن
 يجعل المحقق من ذلك . هل نبشئ أولا فنفحص عن الأجزاء ثم بعد عن أمثال تلك الأجزاء أم
 الأمر ينبغي أن يكون بالعكس . مثال ذلك هل ينبغي أن نفحص أولا من الجزء من النفس ٥
 الذي يسمى العقل قبل بحثنا عن فعله الذي هو التصور أم ينبغي أن نفحص عن التصور
 بالعقل ما هو قبل البحث عن العقل . وكذلك الحال في الإحساس مع الحواس وساند القوى .
 وإن كان ينبغي أن نفحص عن الأفعال أولا كما يظن ذلك فهل ينبغي أن نبحث عن موضوع
 الفعل قبل الفعل أو من الفعل قبل موضوعه . مثال ذلك هل ينبغي أن نبحث عن المحسوس
 قبل المحس وعن المقول قبل العقل الذي هو الفعل أم الأمر بخلاف ذلك . ١٠

قال : ويشبه ألا يكون طريقة تقديم المعرفة بماهيات الأشياء نافعة فقط في ١٠١ ب ٩
 الوقت على الأمراض الموجودة للأشياء ومفنية إليها . مثال ذلك أن معرفة ماهية اللطيف هي
 السبب في كون معرفتنا أن زواياه مساوية لقائتيه، وكذلك معرفة ما هو المستقيم والمحدب هو
 الذي أوقفنا على خواص هذه الأشياء . بل وعكس هذه الطريقة نافعة لنا أيضا . أخصى أن
 معرفة الأمراض قد تسير منها إلى معرفة ماهيات الأشياء إذا كانت الأمراض ذاتية وقريبة . ١٥

٢ أين أ ف / ان ف / ٤ بعد < ذلك > ر / ١١ انقطا ر < > ر / ١٢ زوايه ف /
 المستقيم والمحدب ر / التنعيم المحدث ر / ١٤ (بل) ر < > ر / ١٥ اذا ر / اذ ر

١ بالذوات ش / ٦ عقل ش ط العقل الذي هو الفاعل ش ح العقل الفاعل ش خ ل
 الفاعل ش م

وذلك أنه إذا أمكن أن يكون عندنا في كثير من الأشياء علم ما بوجود أمراضها ، وإن لم يكن عندنا بذلك علم تام من قبل أنه ليس عندنا علم بأسبابها ، فقد يمكن أن نسير منها إلى معرفة جواهر تلك الأشياء وحدودها ، وذلك متى حصل عندنا وجود جميع أمراض الشيء، الذاتية أو اكتملها فإنه حينئذ يمكننا أن نأتي من قبل الأمراض بعد تام للشيء وإن لم نلها أجود قول . وإذا عرفت الحدود فقد عرفت جميع أمراض الشيء المحدود ، ولذلك كانت الحدود هي مبدأ البراهين المطلقة أعني براهين الوجود والأسباب ، وأما الأمراض فهي مبدأ براهين الوجود . وليكن هذا كانت الحدود التامة هي التي يصار منها لمعرفة الأمراض التامة بسهولة ، ولذلك أي حد لم يصر منه إلى معرفة أمراض الشيء بسهولة فليس بعد وإنما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لا موصول له . (٥)

٢٤٠٢

قال : وما يشك فيه أمر انفصالات الأنفس هل كلها مشتركة للبدن والنفس ، أعني أنه هل مع وجودها للنفس من ضرورة وجودها للبدن ، أو فيها ما هو خاص بالنفس وليس من شرط وجوده للنفس وجوده للبدن . فإن هذا من أهم ما يحتاج أن يعرف من أمر النفس ، إلا أن معرفة ذلك ليست بالسهلة . وقد يظهر في أكثر أجزاء النفس أنه لا يمكن أن تفعل في شيء ولا أن تفعل من شيء خلافا من البدن بل مع ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة وكذلك الحواس .

١ عندنا [«علم»] ر ه / «علم ما بوجود» ر «د» ر ه / «يكون» ر / «ليس عندنا
 (علم)» ف «د» ف ه / «بعد» ر ه نحو ر / «الأمراض للشيء» ر

٦ مبادئ ت . شرح ل م . ٧ مبادئ ت . شرح ط ل م

قال : والذي يشبه أن يكون يجمعها هو التصور بالعقل . فإن كان هذا الفعل تخيلا أو كان لا يمكن أن يكون دون تخيل فليس يمكن أن يكون هذا الفعل خلوا من البدن . وبالجمله فإنه إن كان شيء من أعمال النفس أو انفعالاتها ما يخصها ، أي ليس يشمل فيه آلة بدنية ، فقد يمكن أن تتأرق . وإن لم يلف لها فعل ولا انفعال يخصها فليس يمكن فيها أن تتأرق . لكن يكون الأمر فيها كالأمر في كثير من الأشياء التي تنسب إليها أفعال ما بإطلاق ولكن لا يمكن أن توجد لها تلك الأفعال خلوا من المادة . مثال ذلك أنا نقول إنه قد يماس السطح المذهب من الكرة السطح المستوى المستقيم على نقطة . إلا أن السطح لا يمكن فيه الماسة إلا من جهة ما هو في جسم ولو كان في غير جسم لم نفل فيه إنه ماس .

قال : ويشبه أن تكون انفعالات النفس أعني الجزء المتفعل من النفس ليس يمكن فيها أن تكون خلوا من البدن . مثلا الغضب والرضا والفرح والرحمة والشجاعة والسود والحنن والبغض والمودة . فإن البدن ظاهر من أمره أنه يتفعل مع النفس في هذه الأحوال انفعالا بينا ، وذلك للارتباط الذي بين هذه النفس أعني النزوية وبين البدن . وما يدل على ذلك أنه ربما حدثت أحداث توجب انفعالا كبيرا فلا تتأرق عنها النفس . مثال ذلك أنه نرى بعض الناس يمرض لهم أمور متخيلة كثيرة فلا يفتخرون منها إلا غضبا يسيرا . وكذلك يمرض لهم أمور متزمنة فلا يفتخرون عنها الفزع الذي يجب لها إذا كان البدن غير متهم . لذلك

-
- ٢ {تخيلا} تخيلا ر / لا يمكن أن يكون} ف < > فـه / الفعل} ر < > ره /
 ه كالأمر} ره بالأمر ر / سطح ر / أ فيه} ر < > ره / تقول ر /
 ١١ يتفعل} فـه يفعل ف / ١٢ لارتباط ر / النزوية} فـه النزومة ف / ١٢ أنه
 أنا ر / ١٤ إلا ره ال ر
-

الانفعالات . وربما كان ناس آخر بضد هذا . أحيى أنه يمرض لهم من الأمور اليسيرة انفعالات كثيرة إذا كان البدن متجهين لذلك . وذلك أنه يظهر أن الأمزجة لها في هذا الانفعال تأثير بين . ويدخل على ذلك أنا نرى كثيرا من اختلت أمزجتهم يمرضون من غير أن يمرض لهم أمر مفرغ . وإذا كانت هذه الانفعالات توجد تابعة لمزاج البدن في القوة والضعف فمن البين أنها معان في هيولى وأنه يجب أن تظهر في حدود الهيولى . ومثال ذلك أن الغضب هو حركة ما لجزء ما من البدن من جزء ما من النفس ولكان سبب كذا . مثل أن تقول إنه حركة للدم الذى في القلب من الجزء الشهوانى الذى فيه إلى طلب الانتقام . فذلك ما يظهر هنا أن النظر في أمر النفس إما في كلها وإما في المشار إليه منها . أحيى التى يبين من أمرها أنها في مادة . هو من نظر صاحب العلم الطبيعى إذ كان صاحب هذا العلم هو الذى ينظر في الصور التى في المواد .

قال : وقد كانت حدود أصحاب العلم الطبيعى في القديم مخالفت حدود الجدليين . وذلك أن حدود أصحاب العلم الطبيعى في القديم كانت مأخوذة من المواد فقط وحدود أصحاب علم الجدول مأخوذة من الصور فقط . مثال ذلك الغضب لأن صاحب العلم الطبيعى كان يحده بأنه غليان الدم الذى في القلب . وأما صاحب علم الجدول وهو الناظر في الصورة فإنه يحده بأنه شهوة الانتقام . والحق أنه يجب أن يكون حد الرجل الطبيعى مؤلفا من الأمرين جميعا . لأنه إذا كانت هذه الأشياء إنشا هي معان في هيولى فلنا تقوم من شيتين من الصورة والهيولى . ومثال ذلك البيت . لأن من حده بأنه حجارة تمنع ما يخاف أن يمرض

٢٩٤٠٢

١ ناس / ٢ يمرضون / يمرضون / ٣ لهم / ٤ ر / ٥ معان / معانى

٦ ر / ٧ الناظر / ٨ نظر / ٩ طبيعى / ١٠ شيتين / شيتين / ١١ ر /

٦ تقول ت . ش

من الفساد من الرياح والطر والحر والبرد . فقد حده من قبل الصورة فقط وغفل أمر المادة ،
والذي حده بأنه جسم يعمل من لبن وخشب وحجارة فقد حده من قبل الهيولى وجهل أمر
الصورة . والذي حده من قبل الأمرين جسيما فقد حده بجزئيه الذين من قبلها كان البت
فقد علم البيت بجميع ما به قوامه . وإذا كان علم الصورة غير علم المادة فقد يسأل سائل هل
ينسبان إلى علمين مختلفين أو إلى علم واحد . فنقول: أما ما كان من الصور يرجد مع الهيولى
مسمرتها جسيما في علم واحد . وهذه هي حال الرجل الطبيعي وهو الذي ينظر في جميع
الانفعالات التي في الهيولى التي هي غير مفارقة لها من جهة ما هي غير مفارقة لها وهي
التي تظهر في حدودها الهيولى أو الصور الهولانية . وأما ما لم يكن من الصور حال هذه الحال
فالنظر فيها هو غير الرجل الطبيعي . وذلك أن هذه على قسمين : منها ما هي مفارقة للهيولى
بالحد ، أي ليس تظهر في حدودها الهيولى وهي في الحقيقة في هيولى . وهذه هي التي ينظر
فيها صاحب علم التعاليم . ومنها ما هي مفارقة للهيولى بالحد والوجود وهذه هي التي ينظر
فيها الفيلسوف أعني الناظر فيها بعد الطبيعة . فالمعلوم النظرية إذا ثلاثة أصناف : العلم
الطبيعي والتعاليبي والإلهي .

قال : وقد يجب في بحثنا ضرورة من أمر النفس مع التقديم بمرنة هذه الأشياء
أن نتقدم فنقتصص أراء القدماء فيها فنقتصص عن ما ينبغي أن نقتصص عنه من أمراها مع كل
واحد من لحص منها وحكم عليها بشئ من الأشياء ونستعين بأرائهم فيها . فما ألفينا من ذلك
صوابا تسكنا به وما كان منها غير صواب عرفنا أنه غير صواب . ونبني أن تقدم في بحثنا

١ (غفل) وجهل ر / ٢ وجهل) ره وغفل ر / ٤ يسأل / ٥ ال (صور) > ره /
٨ (أو الصور الهولانية) ر > ره / حالة ر / ١١ للتالم ف / ١٢ أفياء ر > ره / ١١ مع
التقديم) ف مع تقديم ف / ١٥ فنقتصص ره فنقتصص ر / ١٦ بأرائهم ره بأرائهم ر

٨ (أو أي م ، ش / ١٤ مع تقديم م د

منها الأشياء التي يظن أنها موجودة بالطبع للنفس وأنها خاصة بها ونجعل مبدأ الفحص منها . فنقول : إن النفس قد يظن به أنه يخالف الغير بنفسه بأمرين اثنين يخصانه . أحدهما الحركة من ذاته والآخر الإحساس . وهذان الأمران قد اعترف القدماء بالجملة أنهما خاصان بالنفس وإن كانوا انقسموا في ذلك . فبعضهم امتنع أن الحركة بها أحسن وبعضهم امتنع أن الحس أحسن بها . والذين امتنعوا أن الحركة أحسن بها لما امتنعوا أن الذي للنفس هو أنها تحرك غيرها وامتنعوا أن ما يحرك لا يحرك غيره إلا بأن يحرك وامتنعوا أن النفس لا تحركها شيء من خارج . امتنعوا أن جوهر النفس هي طبيعة تحرك ذاتها فتحرك غيرها . فمن أمكن من هازله عنده أن يعتقد أن في الأسطوانات شيئا بهذه الصفة امتنع أن تلك الطبيعة هي النفس . وهذه هي حال ديمقريطس ، ولذا امتنع فيها أنها نار أو شيء حار . وذلك أنه يعتقد أن هاهنا أجزا لا تتجزأ وأنها غير متناهية في العدد والشكل وأنها أسطوانات الأمور الطبيعية كلها لاجتماع الأصل فيها التي تليق بالأسطوانات . ويضم أن الأشكال النارية منها كرية لكان حركتها من ذاتها وتقومها في الأجسام التي تحركها ، فهو يعتقد لكان هذا أن هذه الأجسام النارية الكرية الغير منكسة هي النفس . أعني لكان تحريكها الجسم بحركتها من تلقائها ونفوذها فيه لكان هذا الشكل حتى تحركه بأسره . ويستشهد على وجود الحركة الدائمة للأجسام التي بهذه الشكل ما يظهر في الهواء المضى ١٥ بشماع الشمس الداخل من الكوى التي في البيوت ، وذلك أنه يظهر في هذا الهواء أجسام

٢ يخصانه] يخصته ف / ٣ اعترف] اعترف ف / ٤ في ذلك] < في ذلك > ر /

٥-١ [بعضهم امتنع أن الحس أحسن] ر < > ر / ٨ عنده] ر / عندهم ر / ٩ نار

أو شيء] ر / نار أو شيء ر / ١١ الطبيعية] ف الطبيعة ف / ١٤ فيه] ر / فيها ر /

١٥ بهذه] ر بهذا ر / ١٦ [في البيوت] ف < > ف-

٢ اعترف عنه] ب ج د ه اعترفوا عنه ب ا اعترفوا ش

منار كرية في حركة دائنة وهو الذى يسمى الهباء . وإذا كان الأمر هكذا في هذه الأجسام
فكم بالحري أن يكون كذلك في الأجزاء التى لا تنقسم . وصغر هذه الأجزاء هو السبب عنده
فى أنها لا تظهر فى الهواء أعنى الأجزاء التى هي النفس كما لا يظهر الهباء إلا فى الشراع
الداخل فى الكوى . ولهذا اعتقد أن التنفس هو الحياة وأنه إدخال هذه الأجسام وإخراجها
وأنه إذا انقطع هذه الإدخال والإخراج بطلت الحياة وأن سبب خروجها هو انضغاطها مما من
خارج .

١٩٤.١

قال : ويحتمل أن يكون ما اعتقدته آل فيثاغورس فى النفس قريبا من هذا الاعتقاد ،
وذلك أن بعضهم قال إن النفس هي الهباء نفسه وبعضهم قال إنها الشيء الحركى للهباء .
وأنا اعتقدوا ذلك فى الهباء من قبل أنا نرى الهباء يتحرك دائما من ذاته وإن مُدّت
الريح . لهذا لما كان عندهم أن النفس هي الشيء الحركى لذاته وكان يوجد عندهم من
الأسطقسات شيء بهذه الصفة . اعتقدوا أن النفس هي هذا الأسطقس أو الشيء المنسوب إلى
هذا الأسطقس . وأما الذين اعتقدوا أنه لا يوجد فى الأسطقسات ولا فى الأجسام بالجملة شيء
بهذه الصفة أعنى شيئا يحرك ذاته دائما ، فإنهم اعتقدوا أن طبيعة النفس طبيعة خارجة من
الأسطقسات أعنى خارجة من طبيعة الأجسام أعنى أنها ليست بجسم . وهذا هو مذهب
أفلاطون (١٦) . وهؤلاء كلهم مجسمون فى اعتقادهم أن الحركة ملائمة للنفس غاية الملائمة ،
أعنى كونها محركا لذاتها وأن سائر الأشياء تتحرك من قبلها . والذي قادم لهذا هو أنهم
اعتقدوا أنه لا يحرك شيء إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس مبدأ الحركة .

١٠

١٥

١ (فى حركة) ر > وه / ٢ (أن) ر > وه / ٣ (الهباء) ف / ٤ انضغاطها ف /
١١ المنسوب ر وه المناسب ر / ١٥ مجسمين ر وه مجسمين ر / ١٦ قادم ف وه
قدهم ف / ١٧ الحركة ر وه النفس حركة ر

٢٥٤.٤ قال : وأنكسافوريش الظاهر من أمره أيضا أنه يعتقد في النفس هذا الانتقال وذلك لقوله في العقل أنه الذي يحركه الكل . والظاهر من قوله أن العقل عنده والنفس شيء واحد . وأما ديمقراطيس فاعتقاده في ذلك أوضح فإنه صرح أن النفس والعقل شيء واحد لم يختلف في ذلك قوله . قال وقد استشهد على ذلك بقول أمبروش حين سأل في بعض أثماره . 'من فقد حواسه إنه فقد عقله' (٢٦) . فهذا بين من أمره أنه ليس يعتقد أن العقل قوة ما غير النفس .

١٠٤ ب قال : وإنما كان اعتقاد أنكسافوريش في ذلك أخفى لأنه قال في موضع إن سبب الاستقامة والصواب هو العقل . وهذا يدل من قوله على أن العقل خير النفس لامتناعه أن النفس يوجد منها الخطأ ؛ إلا أنه قال في موضع آخر إن العقل والنفس شيء واحد ، وقال إن العقل موجود في كل حيوان . وهذا يلزم منه أن يكون النفس والعقل شيئا واحدا ، وإن كان عنده أن الحيوان يتداخل فيه بالآكل والأكثر كالحال في الإنسان .

فهذا الذي قاله في طبيعة النفس من جعل الاستدلال على طبيعتها من قبل الحركة أصنى من قبل أنها في البدن المحرك الأول . وأما الذين جعلوا الاستدلال على جوهرها من قبل المعرفة والإحساس بالأشياء الموجودة فإنهم قالوا إن النفس هي المبادئ ، وذلك أنهم اعتقدوا أن النفس تعرف الأشياء من قبل معرفتها بعبادتها . واعتقدوا أن الشيء يعرف شبيهه فأجمعوا لكان هذا على أن النفس يجب أن تكون من المبادئ . والذين قالوا إن المبدأ واحد جعلوا النفس واحدة ، والذين قالوا إن المبدأ أكثر من واحد جعل النفس

٧ أنكسافوريش ر ١٢ / على [جوهرها] طبيعتها ر ١٧ والذين أن الذين ر

٧ أنكسافوريش ث أنكسافوريش ش ع أنكسافوريش ش ح أنكسافوريش ش ط م /
 ١٤ هي من المبادئ ث ا ب ج ه ش

أكثر من واحدة وبعضهم جعلها واحدة أعني مجسومة منها . وكل واحد من هؤلاء اعتقد في طبيعة النفس ما اعتقده في طبيعة المبادئ .

فالذي جعل المبادئ كثيرة والنفس مركبة منها هو ابن دقليس فإنه جعل المبادئ الأسطوانات الأربعة والبغضة والمحبة . وجعل النفس مركبة منها وجعل أجزائها بمدد أجزاء هذه . وذلك أنه يقول إننا إنما ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء والهواء بالهواء والنار بالنار والمحبة بالمحبة والبغضة بالبغضة . وعلى هذا القائل اعتقد أفلاطون في النفس في بعض كتبه (٨) أنها شيء من طبيعة المبادئ . وقال أيضا في غير ذلك الموضع (٩) إنها عدد . وذلك أنه لما اعتقد أن الأعداد هي المبادئ وأن الأشياء تُعرف بمبادئها وأن الشيء يُعرف ببنييه اعتقد أن النفس هي مبادئ الأعداد التي هي صور الأشياء الكلية وعناصرها . وقالوا إن مبادئ هذه هي الوحدة والثنائية والثلاثية والرماية وقالوا إن الحيوان المطلق (أي العقول) (١٠) هو من صورة الوحدة وصورة الطول الأول الذي هو الثنائية وصورة السطح الأول الذي هو الثلاثية والجسم الأول الذي هو الرماية . ويمتنع بالطول الأول الخط المستقيم . وإننا جعلوا الثنائية مبدأ الخط لأنه بين نقطتين (١١) . ويمتنع بالعرض الأول المثلث . وإننا جعلوا

١ واحداً واحدة ر / ٢ ما / ٣ بما ر / ٤ فالذي جعلها ر ه فالذين جعلوا ر /

مركبة < مركبة > ف / ٤ والبغضة ر ه والقلبة ر / ٥-٦ (لوجعل...البغضة) ر

< ر ه / ٦ والبغضة بالبغضة ر ه والقلبة بالقلبة ر / أفلاطون أ ر ه أفلاطون ر /

١١-١٠ أوالثنائية...صورة الوحدة ر < ر ه / ١٠ والرماية والرماية ر /

العقول أ ه معقول ف / ١٢ الرماية الرماية ر / المستقيم مستقيم ر

٢ فالذي جعلوا ث ، ش / ٤ والبغضة والقلبة ث ، ش / ٦ والبغضة بالبغضة

والقلبة بالقلبة ث ، ش / أفلاطون ث ، ش ح ط ل م / ١٢ بين نقطتين محدوده بين

نقطتين ث

مبدأه الثالثة لأن تحده ثلاث نقط . ويضمن بالعمق الأول الشروط . وإنا جعلوا مبدأ
الرابعة لأن تحده أربع نقط . فهذا هو الذي يعتقدونه في صورة الحيوان الكلي العقل الواحد
مده خارج النفس . وأما الحيوانات الجزئية فتختلف عندهم من قبل اختلاف صور الأعداد
العادية من تركيب هذه الأسول (١٢) .

- ٥ . ولا كانت الأشياء إنا يقضى عليها إما بعقل وإما بعلم وإما بظن وإما بحس . قالوا إن
هذه القرى هي تلك الصور أو من تلك الصور العددية التي هي صور الأشياء . وقالوا إن
صورة العقل هو الواحد وصورة العلم الثنائية وصورة الرأي الثالثة وصورة الحس الرابعة .
وذلك أن الحس عندهم لا كان يُدرك الأجسام وصورة الجسم الأولى الذي هو المخطط عندهم
الرابعة ، جعلوا الرامية صورة الحس . ولا كان العلم يُدرك الخط وبدأ الخط عندهم الثنائية
قالوا إن العلم صورته الثنائية . ولا كان الظن عندهم أى التخيّل يُدرك الخط وكان الخط
١٠ . عندهم صورته الثالثة قالوا إن صورة الظن هي الثلاثية . وأحسبم إنا قالوا إن العقل
صورته الواحد لأنه عندهم يُدرك الوحدة التي هي أبسط الهادئ .

١ تحده (تحدث ر / ثلاث) ثلاثة ر / أربع ا أربعة ر / نقط > نقط < ر /

٢ الجزئية (الجزية ر / ٥٠٢ فتختلف...الاسول) ر ه جعلوا السبب في كثرتها هو

الافترة بغير معدودة كما جعلوا السبب في واحد واحد منها هو الواحد المطلق ر /

٧ الرأي الظن ر ه / ٩ (جعلوا الرامية) ر جعلوا الرابعة ر ه / الثنائية ف ه

الشية ف الافترة ر / ١٢ الوحدة ر ه الواحدة ر / (التي هي) ر < > ر ه

ولما كانت النفس عارفة محركه جمع قوم لها الأمرين جميعا فقالوا في حدها إنها عدد
 محرك لذاته . وكل المذهبين متفقين على أن النفس من المبادئ ، أمضى الذين قالوا إنها شئ
 يحرك ذاته وذلك أن الحركه لذاته هو مبدأ التحريك ، والذين قالوا إنها من المبادئ لأنها
 عارفة . فاختلاف الجميع في الجسلة في طبيعة النفس إنما هو من قبل اختلافهم في طبيعة
 المبادئ وفي حدها إذ كانوا مجمعين على أنه يجب أن تكون من المبادئ . وأكثر ما وقع
 الخلاف بين من جعل المبادئ أجساما وبين من جعلها ليست بأجسام . وقد وقع الخلاف بين
 هؤلاء وبين الذين غلطوا المذهبين فجعلوا المبادئ من الأمرين جميعا ، أمضى أجساما ومبر
 أجساما . والخلاف وقع أيضا بينهم من قبل عدد المبادئ فبعضهم قال إن المبدأ واحد وبعضهم
 قال إنه أكثر من واحد .

وهؤلاء كلهم يسلكوا في تحديد النفس السلك اللزم لهذا الاعتقاد أمضى كونها من المبادئ
 من قبل الحركة والعرفة . وذلك أن من اعتقد أنها شئ من المبادئ من قبل أنها تحرك ذاتها
 فلم يخرج من الواجب ، وذلك أنه قد يُظن أن المبادئ خاصتها أنها محركه لذاتها . ولذلك
 توهم قوم أنها تار إذ توهموا أن النار من المبادئ هي بهذه الصفة أمضى محركه لذاتها ، وهي
 أيضا أبعد الأشياء شبيها من الأجسام إذ كانت الطب الاسطوانات . ولهذا كان قول ديمقراطيس

-
- ١ لذاته ذات ر / ٢-٢ أوكل...لذاته ف < > ف ٥ / ٢ متفقين ينفان ر /
 ٥ المبادئ ر < > ر ٥ / مجمعين جسموعين ف / ١١ وذلك أن من < > اعتقاد أمضى
 كونها من المبادئ من قبل الحركة < > اعتقد ر / ١٢ خاصتها ف ٥ خاصها ف /
 ١٢-١٢ أمركة لذاتها...أمضى ف < > ف ٥ / ولذلك...مركة ر < > ر ٥ /
 ١٢ لذاتها ف ٥ لذاته ف / ١٤ الاسطوانات ف ٥ الاسطوانات
-

٢ لذاته ذات ر ش

مبها قولاً أقرب إلى الحق وذلك أنه حكم على النفس والمقل من قبل هذين المعنيين وقال إنها طبيعة واحدة وإنهما من الأجسام النارية الكرية الشكل التي لا تتجزأ . وذلك لما توهم من ساطعة هذه الأجزاء وكونها محركاً ذاتها . فاما أنكسافوريش فالظاهر من قوله كب قلنا إن النفس عنده غير العقل ، وإن كان قد يستعملها في قوله بنزلة طبيعة واحدة . وذلك أنه جعل العقل مبدأ التحريك للأشياء كلها وجعله أسطس جميع الأشياء . وبالجملة فوصله بالأمرين جميعاً ، أعني المعرفة والتحريك . وذلك أنه يقول إن العقل هو الذي حرك الكل عند ما ميزه وأنه وحده بسيط خالص .

١٩٤٠٥

قال : وقد كان مالميس (١٢) يعتقد أن التحريك أولى شيء بالنفس إذ قال إن لحجر المنيطس نفساً لأنه يحرك الحديد . فاما ديوجانيس وقرم آخر فإنهم ظنوا أن النفس هواء ، إذ توهموا أن الهواء هو الطيف الأشياء كلها وأنه مبداءها . وأن من قبل ذلك صارت النفس تعرف وتحرك . أعني أنهم قالوا إنها تعرف من قبل أنها من الهواء والهواء هو المبدأ . وكذلك قالوا إنها تحرك من قبل أنها من الهواء والهواء الطيف الأشياء .

٢ الأجسام الكرية النارية ر / الكرية الشكل ر / ٢ أنكسافوريش ر / ٤ يستعملها

يستعملها ف ر / ٥ بالأمين بال [جملة] امين ف / ٨ مالميس مالميس ر /

٩ ديوجانيس ف ديوجانيس ر / آخره امين ر / ١٠ هوا ف هو ف / (هو) ر

< ر / ١٢ > من الأشياء ر

٢ أنكسافوريش ش ر / وحدها وحدها ث / ٨ مالميس مالميس ش ر /

مالميس ث ا ب ج د مالميس ث ه / ٩ ديوجانيس ش ر ديوجانيس ش ل

ديوجانيس ش ج ديوجانيس ث / ١٢ الطيف من كل الأشياء ث

قال: وأبو القليس لهذا قد سلك في النفس هذا السلك فإنه كان يجعلها بخارا لا متناهية
أن تقوم الأشياء منه وأنه أظلم الأشياء وأبعدا من الأجسام ولذلك صار سبلا، وأن
الأشياء المتحركة إنما تعرف بتحركه .

قال: وقد كان هذا الرجل وكثير من القدماء يهيمون أن الأشياء كلها مشركة وأنه ليس
لهما شيء ساكنة .

قال : والمبلغون الحكيم أيضا يشبه أن يكون رايه في النفس قريبا من راي هؤلاء . وذلك
انه كان يقول فيها إنها غير مائة من قبل أنها تشبه الذين لا يعرفون بها يوجد لها من
التحريك والتحريك دائما . قال فإن الحركة المتصلة الدائمة إنما توجد للأشياء التي
هي الشمس والقمر وسائر الكواكب والسموات بأسرها .

قال : وقوم (١٤) قالوا في النفس قولاً جانياً بمنزلة الوتر القليل وهو آخرى أن يميز
من سائر الأقاليم ، ولذلك أنهم زعموا أن النفس ماء . ويذهب أن يكون إنما قادم إلى
هذا ما اعتقدوا من أن المني هو النفس الأولى وأنه لو طب الأشياء . فنبهوا من أجل
هذا إلى الأسطقس المائي . ولهذا كان يزعمون هذا بقول من (١٥) قال إن النفس هي الدم
وكان يرى أن النفس هي النطفة الأولى . وإنما قال في هذا القول إنه جاف لأنها أن تنسب إلى

١. وابورقليس: ف. وابورقليس: ف. وابورقليس: ف. هذا ال (نفس هذا ال)

مسلك ب / ٤ : قومون و / القاتل و / وانما وانما و / ٧ (الها) و / > و /

١ والسيارات ر / ١٢ من أجل (هذا) ف (د) فـ

١٠ ابروتلبس د ش خ ابروتلباس ش م ابروتلبس ش ل ابروتلبس
ش ط ٩ / ٩ والعلمون ش

البار اقرب من ان تنسب إلى الهواء وأن تنسب إلى الهواء اقرب من ان تنسب إلى الماء . ولذلك لم يحكم عليها احد ، كما قال إنها أرض فقط أو من الأرض فقط . وإنما قالوا فيها أحد قولين ، إما أنهم نسبوها إلى واحد من الأسطقسات ما عدى الأرض وإما أنهم نسبوها إلى مجموع الأسطقسات . فاما أن يقردها أحد بالأرض فلم يفعل ذلك لبعد طبيعة الأرض من الحياة . قلت ولهذا يجب أن تكون طبيعة الجرم الساوي حية .

١٠١ب٥ قال : رقوم توهيوا أن النفس دم . والذي دعاهم إلى هذا أنهم توهيوا أن الحس أخص الأشياء بالنفس وأنه خاص بالأعضاء التي فيها الدم .

١٠١ب١١ قال : وبالجملة فإن القدماء حددوا النفس من قبل ثلاثة أشياء وهي الحركة والإدراك وأنها ليست بجسم . إذ كانت كل واحد من هذه الثلاثة يوجد للأوائل وتوصف بها الأوائل من جهة أنها أوائل ، أعني أنها ليست بأجسام وأنها مدركة ومتحركة من ذاتها . وكلهم ألزم أن تكون من الأسطقسات من قبل أنها عارفة بها والشبيه إنما يعرف بشبيهه . ما خلا أنكساغورس ، فإنه وحده قال إن العقل ليس هو شيء من الأشياء التي يدركها ولا هو مشارك لها في شيء أصلا . وأنه لمكان هذا هو غير قابل للانتقال .

١٠١ب٢١ قال : إلا أنه لم يقل هذا الرجل على أي وجه صار يدرك الأشياء وهو بهذه الصفة ، أعني كيف صار يدرك المبادئ من غير أن يكون فيه شيء منها . على ما كان القدماء يزعمون أن إدراكه الشيء إنما يكون بشبيهه ١ وهو سيحيد بعد (١٦) أنكساغورس على هذا القول في العقل .

١ النار (دهي الدم ثار) ر / ٢ أرض (نقط) ر < > ر٥ / ٢ وإما أنهم وإنما ر /

٦ دعاهم) ف دعاهم ر / [الحس] ر < > ر٥ / ٨ والإدراك) فده والإدراك ف /

٩ الثلاثة] الثلاثة ر / ١٠ ومتحركة] ر٥ متحركة ر / تكون] يكون ر / ١٢ هذا] هذه ر /

١٦ وهو سيحيد بعدا ر٥ وسيحيد ر / (سيحيد) ف < > ف٥ / العقل] ر٥ الفعل ر /

٢٢-١٠٥ قال : والذين جعلوا في المبادئ تضادا اعتقدوا لكان اعتمادهم أن الشيء يعرف بشيئه أن في النفس تضادا أمتى أن قوامها من المبادئ المتضادة . والذين جعلوا المبادئ أحد الأمرين المتضادين جعلوا النفس أيضا من ذلك المبدأ المتضاد بعينه .

٢٦-١٠٥ قال : وبعضهم نجده يستدل على جوهر النفس من الأساء فبعضهم قال إنها شيء حار من قبل أن إسم الحياة في لسانهم (١١٧) هو مشتق من إسم الحرارة : وبعضهم جعلها شيئا باردا من قبل أنهم زعموا أنها إنما سميت نفسا من قبل التنفس والتنفس الذي ينطلق عندهم على إدخال الهواء البارد .

٢٩-١٠٥ قال : فهذه هي الآراء التي أخذناها من جميع من تقدمنا في طبيعة النفس وهذه هي الأشياء التي حركتهم إلى هذه الاعتقادات فيها . فينبغي بعد ذكرها أن نبحث عنها ونبدأ أولا بالبحث من اعتقاد من اعتقد فيها ما اعتقد من قبل الحركة . فإنه خلق أن لا يكون باطلا كونها متحركة ذاتها فقط بل وكونها متحركة . وذلك أن وضع جوهر النفس في الحركة هو أمر باطل . أما وضع النفس شيئا يحرك ذاته فقد تبين بطلانه في ما سلف . وذلك أنه قد تبين في الثامنة من السابع (١١٨) أنه ولا شيء من الأشياء يحرك ذاته . وأما وضعها متحركة ، فإن كل متحرك فإنه لا يخلو أن يتحرك إما بالذات وإما من قبل أنه جزء من

-
- ٩ [نفسا] ف / ٩ فيها [دما] ف / ١٠ [من اعتقد] ف / من اعتقاد ف / ١١ فقط بل وكونها متحركة] ر / بل وكونها متحركة فقط ر / من وضع ر / ١٢ فيها ر / وذلك [أن وضع جوهر النفس في الحركة هو أمر باطل] ر / ١٤ [فاته] ر > ر
-

٩ نفسا ت ، ش ط خ ل / ١٠ من اعتقاد ت ش / ١١ فقط بل وكونها متحركة] ر / ١٢ فيها ر / وذلك [أن وضع جوهر النفس في الحركة هو أمر باطل] ر / ١٤ [فاته] ش

متحرك . وأما بالعرض أى من قبل أنه فى متحرك وإن لم يكن هو من شأنه أن يتحرك فالذى يتحرك من قبل غيره وشأنه أن يتحرك مثل الإنسان الذى فى السفينة . فإنه يتحرك لا بذاته بل بحركة السفينة . من قبل أنه إذا تحرك بحركة السفينة فليس يتحرك برجليه والحركة الذاتية له إنما هى برجليه وهى التى تسمى المشى . وأما المتحرك بالمرض فهو مثل تحرك البياض يتحرك الجسم الذى هو فيه . وهذا النوع من الحركة غير مستنح على النفس أى أن شغل فيها إنما متحركة يتحرك الجسم الذى هو فيه . وأما الذى نطلب هاهنا هل هى متحركة بالذات .

فنقول: إنه إن كانت متحركة بالذات وكانت كل حركة إما ثقلة وإما استعانة وإما نسو واضمحال ، فلا يخلو أن تكون إما منتقلة وإما مستحيلة وإما نائية . وإما أن تكون متحركة بجميع هذه الحركات أو بأكثر من واحدة منها . فإن وضعنا أنها متحركة بواحدة من هذه أو بأكثر من واحدة أو بجميعها فهى جسم ضرورية ، إذ قد تبين فى السادسة من السهام (١٦) أن كل متحرك جسم . وإن كانت جسما فلا بد أن تكون فى مكان ضرورية ، وإن كانت فى مكان فلا بد أن تكون فيه بالطبع . وإن كانت فيه بالطبع فلا بد أن تتحرك إليه . وإن تحركت إليه أو فيه فلا بد أن تتحرك قسرا أو طبعيا . فإن تحركت طبعيا تتحرك قسرا وإن تحركت قسرا تتحرك طبعيا . لأن القسرية إنما تفهم بالإضافة إلى الطبيعية .

١ ان (يتحرك) ر < > ٢ / ٥ من (قبل) ف < > ٢ / ٥ بل بحركة

تحرك ر / ٤ (له) ر < > ٢ / ٥ فيه ف / ٩ منتقلا ر /

١١-١٠ (منها - واحدة) ر < > ٢ / ٥ ١٢-١٣ (فلا بد) ر < > ٢ / ٥

١٥ فيه فلا بد فيه فلا يخلو ر

٦ فيه لها ش ط ح / ١٥ فيه فلا بد فيه فلا يخلو ش

وعمل هذا يجري الأمر في المكون في الكان الذي هي فيه أيضا ، أمضى أنه يجب أن تكون
تكون فيه إما طبعا وإما قسرا . فإن سكنت فيه طبعا سكنت في غيره قسرا ، وذلك أن
الموضع الذي تتحرك إليه الأجسام بالطبع تتحرك عنه بالقسر . وإذا كان ذلك كذلك فأي
حركات للنفس هي الحركات الطبيعية وأي حركات لها هي الخارجة عن الطبيعية ؟ وكذلك
يلزم قائل هذا أن يخبر أي مكونات للنفس ويفصل فيها الطبيعية من غير الطبيعية ، وذلك
شيء لا يمكن الإنسان أن يضعه ويصوره ولو رام أن يخلق ذلك اختلاقا ، وأيضاً إن كانت
تتحرك بالطبع فهي أيضاً تتحرك بالطبع إما إلى فوق وإما إلى أسفل . فإن كانت تتحرك إلى
فوق فهي نارا أو هواء ، وإن كانت تتحرك إلى أسفل فهي أرض أو ماء . وعلى هذا فتكون
مقسورة في البدن وهذه كله في غاية الشناعة والاستحالة .

٥

وأيضاً فإننا نجد ما تحرك البدن الحركات المتقابلة ، فإن كانت تتحرك بالطبع فهي تتحرك
الحركات المتقابلة بالطبع ، وذلك شيء لا يوجد لواحد من الأسطوانات الأربعة للبيست ضرورة
واحد منها ، فاما أنهم يضمنون أنها متحركة بالذات فذلك بين من وضعهم أياها متحركة من

١٠

١ [الامر] ر < > ر / < > ر / ٢ [فيه إما... قسرا] ر < > ر / ٢ / ٢ [إليه... بالقسرا]
 ر / ٢ [فيه الأجسام بالطبع تكون فيه بالقسر وبالعكس أمضى الموضع الذي تكون فيه الأجسام
 بالطبع تتحرك فيه بالقسر / وإذا] ر / ٢ / ٢ [من الطبيعة] ر / ٢ / ٢ [قائل] ر /
 [قبل] قائل في قبل ر / ٢ / ٢ [يخلق ذلك اختلاقا] يخلق ذلك اختراقا (١) ر / ٢ / ٢ [مقسورة]
 ر / ٢ [مقسورة] ر / وهذا ر / ١٢ بواحد ر / [فإنهم] قائل ر / إياهم ف

٢ [فيه إما... قسرا] ر / ٢ / ٢ [إليه... بالقسرا] منه فيه ش م / الأجسام بالطبع تكون فيه
 بالقسر وبالعكس أمضى أن الموضع الذي تكون فيه الأجسام بالطبع تتحرك (تكون ت ب) منه
 (فيه ت ب) ، ش م / بالقسور ت ، ش ط غ ل م / ١٢ بواحد ت ب ج ، ش ط /
 إياهم ت

تلقاها وهي مدهم مبدأ الحركات. لهذا أحد المحلات التي تلزم القول بأن النفس تحرك بالذات. ومحال آخر أيضا لازم لهم وهو أن النفس إن كانت إنما تحرك بأن تحرك ، مواجب أن تكون تحرك البدن بالنوع من الحركة التي تحركها . وإن كان هذا لازما ممكنه أيضا لازم . وهو أن تحرك أيضا بالنحو الذي تحرك به البدن . وإذا كان ذلك كذلك وكان البدن ينتقل فواجب أن تكون النفس تنتقل وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها . وإن كان ذلك كذلك فلد يمكن أن تخرج من البدن فم تعود إليه ، وإن كان الأمر كذلك فقد يمكن في الحيوان أن يحيى بعد الموت .

قال : فاما التحرك لها بالمرض ، أي من قبل تحرك الجسم الذي هي فيه فذلك شيء واجب . لكن لمرضهم إياها متحركة من ذاتها يمنع أن تكون متحركة من غيرها . وذلك أن التحرك من غيره ليس هو مبدأ الحركة ، وهو أيضا متحرك قسرا . وبالجيلة فالتحرك من ذاته ليس يمكن أن يكون متحركا من غيره كما أن الذي هو خير بذاته ليس هو خيرا بغيره . وإذا لم تكن متحركة بغيرها فهي متحركة بالذات .

قال : وأولى الأشياء التي يمكن أن يظن من قبلها أن النفس تحرك هي مند إدراكها الأمور المحسوسة . فإنه قد يظن أنها تحتاج أن تخرج إلى الحسوسات المنفصلة عن الحواس

١ (وهي) ر > / ر ه / بان [تحرك] ر / ٤ (أيضا) ر > / ر ه / ٨ (هي) ر > / ر ه /

٢ تكون متحركة] يكون متحركا ر / ١٠-١١ فالتحرك...غيره ر ه فالتحرك من ذاتها ليس

يمكن أن تكون متحركة من غيرها ر / ١١ خيرا] خير ر / ١٢ لم تكون ر

٥ ينتقل > وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها بجزئها ث ١١ ث ، ش / (إما...بأجزائها) ث ب

ج ، ش خ م

فتدركها ، فتكون المحسوسات على هذا هي التي حركتها . لكن إن حركتها المحسوسات على هذا الروح وإنما تكون متحركة لها على جهة النفاية ، كما يحرك الصائد الصيد الواقع في الشكة ، (٢٠) . وإن كان ذلك فهي متحركة إلى المحسوسات من ذاتها ، وإن كان ذلك كذلك فهي تحرك ذاتها . وإن كانت الحركة هي تغير الشيء من الجوهر الذي هو عليه وتنقل ذاته إلى شيء مقابل للجوهر فمن الموجب أن تكون النفس تغير جوهرها بالحركة من ذاتها ، أي تنقل وجودها الذي لها بالفعل إلى شيء مقابل له فتكون مفدة لذاتها . وهذا لازم لهم لوضعهم الحركة فصلا من فصولهم الجوهرية ووضعهم أنها تحرك ذاتها بالذات . ولذلك ليس يمكن في شيء أن يحرك ذاته إذ ليس يمكنه أن يفسد ذاته . فأما وضعنا أنها متحركة ذاتها بضرب من العرض فليس يلزم منه هذا الشئ .

- ١٠ قال ، وقد قال قوم من القدماء إن النفس تحرك البدن بأن تحرك بنوع الحركة التي تتحركها ، أعني إنها تنتقل بذاتها عندما تنقل البدن ، بسترلة ما اعتقده ديمقراطيس . فإن هذا قال في جهة تحريك النفس للبدن قولاً شبيهاً بما قاله فلان يعني رجلاً مشهوراً من القدماء (٢١) من صانع صنم مشهور من الأصنام متدهم أنه صير ذلك الصنم متحركاً من ذاته بأن صير فيه شيئاً متحركاً من ذاته وهو الزئبق . وهكذا صنع ديمقراطيس فإنه توهم أن النفس إنما تحرك البدن من قبل أنها من أجزاء كرية تارية تتحرك بذاتها أبداً . وهذا قاله على جهة الازدراء

٢ (الصيد) ر < > ر ٩ / له لها ر / الهم ر < > ر ٥ / لوضعهم ر ٥ لوضعهم ر / ٧ ذاتها بالذات ر < > ر ١١ / عندما عند ما ر / ديمقراطيس أ دي مقراطيس ر / ١٢ رجلاً رجلاً ر / ١٤ دي مقراطيس ر / توهم ر ٥ زم ر / < تحرك > أنها ر / ١٥ وهذا < دما > ر وهذا < دان > ف ر / الازدراء ف ر الازدراء ف ر

بهذا الرجل بأن صير تحريك النفس للبدن بالجهة التي صير صانع هذا الصنم الصنم متحرك من ذاته.

٢٢ب١٠٩ قال: وإن سلت هذا السبب في تحريك النفس البدن فكيف يقولون في تكوينها، فإنها مبدأ الحركة له والسكون.

٢٤ب١٠٩ قال: وايضا فإننا نراها إنما تحرك من جهة الاختيار والروية، ولو كان الأمر كذلك زمم ديمقريطس لكان في حركة دائمة.

٢٦ب١٠٩ قال: وشبه بهذا الرأي ما قيل في سبب تحريكها للبدن في كتاب طيبازس، (٢٢) وذلك أنه قيل هناك إنها أيضا تحرك البدن بأن تتحرك من قبل مخالفتها له.

٢٨ب١٠٩ قال: وذلك أنه قيل هناك إن النفس هي جسم ساري مستدير، مركب من الأسطوانات

١٠ على نسبة ثاليفية؛ وجعلت مستديرة لكان الحركة الدائنة وجعلت حركتها على نسبة ثاليفية لتحس وتكون حركاتها منتظمة. وذلك أنه قيل هناك إن البارئ لما صعد النفس من الأسطوانات صاعها أولا خطأ مستقيما ثم صاعها إلى دائرة ذات عرض، ثم قسم هذه الدائرة بثمانين، أعني بدائريتين، ثم قسم الواحدة إلى سبع دوائر، يعني بالدائرة الأولى الفلك المكوّن وبالسبع الباقية السبع الأفلاك الباقية. فالنفس في كتاب طيبازس المنسوب إلى فلاطن هي عنده جسم من الأجسام السماوية. وأرسطو لما ذكر هذا أخذ يرد عليه لكان شهرة هذا الرجل فقال: (٢٢) وهو بين أنه ليس من الصواب أن يقال إن النفس عظم من الأعظام، أي جسم من الأجسام، كيف ما فرض شكله. وذلك أنه يظهر من قول هؤلاء (٢٤) أنهم إنما أرادوا

١ بأن ر لان ف ان فـ وـ / (الصنم) ر > وـ / ٢ السبب في تحريكه وـ التحريك ر /

٤ فاننا لانلا ر / ٦ دي مقراطيس ر / (ايضا) ر > وـ / ١٠ الدائنة رـ اندائرة ر /

١٥ (أخذ) ف / (هذا) ر > وـ / ١٦ فقال فنقول فـ

١ بأن عـ ، شـ / ١١ لتحسن ب ج هـ ، شـ / ١٥ (أخذ) شـ

بالنفس العقل دون سائر قوى النفس؛ لأن نفس الكل التي وصفوها بهذا الوصف هو العقل إذ كان ليس بوجوده للكل، الذي هو الجسم المماثل، لا النفس الحسية ولا النفس الشهوانية. وأيضا فإن حركة هذه القوى تشبه الاستقامة وحركة العقل وحدها تشبه الدوران. (٢٥١) وهذا ما يريد أنهم إننا أرادوا بالنفس، التي قالوا إنها جسم مستدير، العقل فقط. وأيضا فإن الجسم متصل والعقل قد يظن به أنه متصل إذ كان له متصلا. لكن الاتصال الذي في الجسم إذا قُومل هو معنى غير الاتصال الذي يتوهم وجوده في العقل. وذلك أن معنى الاتصال في الجسم هو أن تلتقي أجزائه بحدوده مشتركة، وأما الاتصال الموجود في العقل فيشبه أن يكون بمنزلة ما يقال في جملة عدد أنها واحدة. وذلك أنه إذا كان العقل هو التصور بالعقل وكان التصور بالعقل هو المقولات وكانت المقولات كثيرة لا متصلة بل متتالية فالمعقل أقرب أن يكون اتصاله شبيها باتصال الأعداد بعضها ببعض، أعني يكون من طبيعة المتتالي لا أن يكون من طبيعة المتصل. وذلك أنه إننا نتوهم قوم أنه متصل من قبل أن نعلم أنه الذي هو التصور والله متصل، لكن كما قلنا إن كان التصور هو التصور على ما يبين من أمره، فهو إما أن يكون شيئا غير متصل منقسم، وإما أن يكون اتصاله ليس كاتصال الجسم، حتى يكون جسما. فإنه لا سبيل إلى أن يقال كيف صار يعقل الأشياء وهو جسم. وذلك أن كل جسم إننا يفعل بالإنسان بأجزائه أو بكله، فإن كان العقل جسما وكان له أن يعقل، فإنه يعقل بمساحة الشيء المعقول إما بأجزائه وإما بكله. وإن كان بمساحة أجزائه فلماذا أن يمساه بجزء منه فيغير منقسم مثل النقطة وإما ينقسم، فإن كان يمساه بغير منقسم وكان إننا يعقل بذلك الجزء

١ التي الذي ر / العقل فقط ر / الدوران ر / ٥ الاتصال ف / ٧٠٦ (إذا... الجسم) ر
 < > ر / ٧ هو أن ر / هو أنه ر / الاتصال ف / ١٠ ببعض ر / بعض ر / المتتالي هي ر /
 ١١ (قوم) ر < > ر / ٥ / ١٢ منقسم متصل ر / ٥ الجسم جسم ر / ١٤ يعقل ر / ١٦
 ١٦ [غير منه] غير ر

المير منقسم جزأ غير منقسم من الشيء المقول . لم يحتو عقل الشيء المنقسم بأسره أبداً
أسمى بدور أنه عليه ، إذ كان ينقسم إلى غير منقسمات لا نهاية لها أسمى إلى نقط لا نهاية لها .
وإن كان يعقل الشيء بأسره بجزءه من منقسم وهو مستدير في مساحته له ، فهو يعقل الشيء
الوحد مراراً كثيرة بل مراراً لا نهاية لها . وكذلك يلزم إن فرضنا أنه يعقل الشيء الواحد
بعينه بجزءه من غير منقسم . وأيضاً إذا كان يعقل الشيء بأن يلمسه بجزءه واحد من فـ
لحاجة الداعية إلى أن يتحرك دوراً عند مساحته الشيء الذي يطله ، وبالجيلة إلى أن يكون له
عظم ؟ فإن التصور بالمقل كيفية (٢٦) والكيفية ليس توجد في المنقسم بها هو منقسم ، إذ كان
وجودها في العظم الكبير مثل حد وجودها في العظم الصغير .

- وإن كان لا يتم تصور الشيء حتى يلمسه بكمليته أسمى بجميع أجزائه أسمى بأن يستدير حتى
١٠ أساس جميع الشيء بجميع أجزائه ، وكان لا يدرك أجزاء الشيء عندما يماسها بأجزائه ، فـ
الحاجة المضرورة إلى أن يلمسه بالأجزاء ؟ وذلك أنه إذا لم يدرك بواحد واحد منها واحداً واحداً
منها فليس يدرك الشيء عند انقضاء مساحته جميع أجزاء الشيء بجميع أجزائه إلا لو كان الإدراك
منقسماً بالتسامم الأجزاء . وأيضاً فإنه لا يخلو أن يعقل إما بشئ متجزئ منه أو بغير متجزئ .
فإن عقل بغير متجزئ فكيف يعقل الأشياء المتجزئة ، وإن عقل بمتجزئ فكيف يعقل الأشياء
١٥ الغير متجزئة ؟ وأيضاً فإنه يلزم هذا الوضع أن يكون العقل كله هو الشيء المستدير ، وذلك

٢ [لها] ر / ٢ [منه] ر > و / ٤ [يلزم] ر > و / ٦ إلى أن / ١ إلى أن / ٥ ر /
[له] إلى أن ف / ٩ أجزاء [فما الحاجة المضرورة إلى أن] ! أن يلمسه بالأجزاء وذلك أنه إذا لم
يدرك أجزاء الشيء / و / [أسمى] ر > و / ١٠ [جميع] ر > و / عند ما ر /
١٢ [أجزاء] ر > و / ١٢ [أما] ر > و

٩ أسمى بأن وهو ش

أنه إن كان التصور بالعقل هو فعل العقل وكان التصور بالعقل استدارة وكانت الاستدارة للاستدائر، وجب أن يكون العقل هو الجسم المستدير وفعله الذي هو التصور استدارة. وإن كان ذلك كذلك وكانت الاستدارة دائما وجب أن يكون تصوره دائما. وإن كان تصوره دائما وجب أن يتقل من تصور إلى تصور وإن لا يثبت على تصور واحد لأن الثبوت سيكون. فإن كان ذلك كذلك فليس ينتهي تصورها عندما نفكر في شيء من الأشياء. ونحن نجد التصور الذي يكون في الأمور الصلية ينتهي إلى الغاية المقصودة في الشيء الممثل. وذلك أن كل فعل غاينا نفعله من أجل شيء ما وكذلك نجد الأمر في المعارف النظرية أعني أنها متناهية. وذلك أن كل معرفة فهي تنتهي إلى البرهان أو الحد وكلاهما قد تبين من أمره أنه متناه. وهذا شيء قد تبين في كتاب البرهان. (٢٧) أعني أن كل برهانا فله ابتداء وغاية وكذلك كل حد. وبالجملة فالبراهين إنما تتركب حدودها على الاستقامة وليس يوجد فيها الدور على ما تبين في كتاب البرهان والقياس (٢٨). أعني أنه متى كان الدور كان قياسا فاسدا ومتى كانت الاستقامة كان صحيحا. والحدود أيضا كلها متناهية لأن الحدودات متناهية، وبالجملة فإن التصور بالعقل يظهر من أمره أنه بالسيكون أولى منه بالحركة.

وكذلك أيضا القياس، وذلك عند أخذنا المقدمات، ولو كان إدراك العقل بالاستدارة غير منقطعة، لتصور الشيء الواحد بعينه مرارا لا نهاية لها. فإن كان العقل إدراكه بالسيكون أولى منه بالحركة على ما نجد الأمر من أن الحركة في النفس تشوش إدراك العقل، ولذلك كان

٢٠١ (وكانت...استدارة) ر < > وه / ٢ وفعله الذي [دفعه الذي] ف / ٨ (أو الحد) ف

والحد ف ه / متناه) متناهي ر / ٨-٩ (أو الحد...برهانا) ف < > ف ه / ٩ برهانا) برهان ر

١٥ فإن! (تخريف بدل فانا؟) ف ر

٨ (أو الحد) أو إلى الحد ت ب ج د، ش والحد ث ه

المسيان العقل منهم ضعيف وكذلك اصحاب الشهوات (٢٦). فيبين أن العقل إن كان يتحرك بالحركة له قسرية، إذ لو كانت له طبيعية لكان العقل له عند الحركة اسهل.

١٠٧ ب ٢

قال: وما هو خارج من القياس (٢٧) أن عقل إن العقل يخالف الجسم مخالطة لا يهكبه معها الانفكاك. على ما جرت به العادة. وذلك أن ما كان هكذا فالعقل له ألا يكون مخالطاً، فلم صير ليته شمرى مخالطاً له. وما يلزم صاحب هذا الرأي أن يرضى السبب الطبيعي الذي من قبله صارت السواء تتحرك دوراً. وذلك أنه ليس يمكن أن يكون جوهر النفس هو سبب الحركة إذ كانت إما تتحرك دوراً عند قائل هذا القول (٢٨) بعد أن حثيت. فإذا كانت الاستدارة لها بالمرضى وهي سبب الحركة دوراً، فالحركة دوراً لها بالعرض. ويلزمه أن يكون الجسم الكرى هو سبب الحركة وأن يكون هو أولى بذلك من النفس. وأيضاً لأن صاحب هذا القول ليس يقدر أن يقول لم كانت الحركة لها أفضل من السكون ولا لم كانت هذه الحركة لها أفضل من سائر الحركات. وقد يجب أن يكون الله تبارك وتعالى إن كان إنسا صيرها من السكون إلى الحركة أن تكون الحركة أفضل لها من السكون، وأن تكون هذه الحركة أفضل لها من سائر الحركات.

١٠

١٠٧ ب ٢

قال: وإذا كان النظر في هذا بغير هذا المكان أولى. فيجب أن ترك هذا وترجع إلى ما كنا فيه فنقول إن هاهنا شناعة فلزم هذا القول وأكثر الأقاويل التي قيلت في النفس، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن النفس مقرونة بالبدن وموجودة فيه ولم نجد أحداً منهم أفي بالسبب الذي من قبله افتردت النفس وأربطت به، ولا قال واحد منهم أي جسم هو ذلك الجسم. وقد كان

١٥

١ منهم / منه / ٧ أيضاً / > > / ٥ / كانت / كان / ٨ وهي / وهو / الحركة دوراً (٢٩) كانت إنسا تتحرك / ١٠ / يقول لم / ٥ يقول لا / ١٤ لغير / ١٥ (لزم) / ٥ /

٨ الحركة (دوراً) / ٥ / ١٤ بغيراً / ٥ / ش ح ط ل غير ش م

واجبا عليه ذلك. وذلك أن النفس والبدن يظهرانها يشتركان في الأفعال المنسوبة إليهما .
 وبين أن المشتركين ليس يكون منهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة بها صار فعلهما
 واحدا ، مثل أن يكون أحدهما فاعلا والآخر متفعلا وهذا محرك وهذا متحرك فيكون منهما فعل
 واحد وهو الحركة كالحال في النفس مع البدن . وذلك أنه ليس يفعل أي شيء اتفق في أي شيء
 اتفق ولا يتمم أي شيء اتفق من أي شيء اتفق ولا يقتصر أي شيء اتفق بأي شيء اتفق .
 وبالجمله فكل من قال في النفس قولاً إنما التمس من أمرها أن يخبر بها هي ولم يلتبس
 واحد منهم أن يخبر بطبيعة الجسم الذي يقبل النفس أي جسم هو . كونه جائز أن يقبل أي
 جسم اتفق أي نفس اتفقت . فيجوز على هذا أن تخرج من بدن وتدخل في بدن . كما قال
 أيشاغورث في الفلز الذي قاله على طريق السياسة الدينية (٢٢) فظنوه قروم على الحقيقة . وذلك
 أن هؤلاء كانوا يرون أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم وهو الرأي الذي يعرف بالتناسخ .
 قال : وهذا الرأي باطل إنما نرى أن لكل نفس بدنا خاصا بها . وذلك أن حال النفس من
 البدن كحال الصنعة من الآلات ، فمن قال إن نفس الإنسان تحول بدن الحمار كمن قال إن صنعة
 النجارة تحول في المزمار .

٢٢ ب ١٠٧

٢٧ ب ١٠٧

قال : وهاتان رأي في النفس مأخوذ من من تقدم قد يوقع فيه أكثر ما يوقع في غيره
 وليس هو دون غيره من الآراء التي ذكرنا في الإقناع . وهو أن النفس تاليف وتركيب من
 الأسطوانات . وذلك أنهم قالوا إن البدن مركب من أجزاء وإن التاليف هو امتزاج

٥

١٠

١٥

١ اليهما ر ه اليها ر / ه بأي شيء اتفق ف ه من أي شيء اتفق بأي شيء اتفق ف / ٦ بها
 ر ه ما ر / هي ر هي فقط ر ه / ٦ الفلز ر ه اللمن ر / (عل) الحقيقة ف < > ف ه /
 ١١ قال (وقد قلنا في إبطال هذا القول) ر / ١٢ الآلات الات ر

تلك الأعداد ، وإن النفس هو المزاج والتركيب الحادث من تلك الأعداد .

٢٢٠٧ ب. قال: وقد قلنا في إبطال هذا القول في أقالولنا العامة (٢٢) ووفياته . ونحن نقول هاهنا

أن التاليف ليس له أن يحرك وكلهم يزمعون أن النفس هي التي تحرك . والأولى أن يقال
إن التاليف يجري مجرى الصحة في الأجسام ومجرى شيء من الفضائل الجسدية . وأبنا

فإنه لا يخلو أن يمتوا بالتاليف أحد أمرين: إما نسبة ما بين الأشياء المحتلطة وأما تركيب
من الأشياء التي لا يمكن فيها الاختلاط . وإذا كان ذلك كذلك طيس يمكن أن تكون النفس
واحدا من هذين . وذلك أن التاليف الذي هو النفس إن فهم منه التركيب الذي لا يتمور إلا
في الأجسام التي لها وضع بعضها عند بعض إذا تحركت . حتى يصير بعضها من بعض
بحيث ليس يدخل بينهما شيء آخر غيرها . فليس يمكن أن نقول إن مثل هذا هو النفس . لأن

كانت تكون جميع الأشياء المركبة هذا التركيب ذات نفوس ويكون في البدن أنفس كثيرة .

لأن في أعضاء البدن تركيبات كثيرة . وإن قالوا إن النفس هي تركيب مخصوص من هذه
التركيبات عسر عليهم ذلك وأكثر من ذلك أن يقولوا أي تركيب هو العقل وأي تركيب هو
الحس وأي تركيب هو المحرك في المكان . ولا يمكن أيضا أن نقول إنها المزاج الحادثة من
مقادير اختلاط الأسطوانات . فإن المزاجات كثيرة أيضا ومختلفة مثل مزاج العظم واللحم وغير

ذلك . فإن كان أي مزاج اتفق هو نفس وجب أن تكون في البدن الواحد أنفس كثيرة . لأن فيها
أمزجة كثيرة بحسب امتزاج الأعضاء . وإن قلنا إنه مزاج مخصوص عسر أن نقول أي مزاج
هي النفس . وذلك أنه ليس الاختلاط الذي به صار اللحم لحما واختلاط الذي صار به للعظم

١ [تلك...تلك] ر ٤٠ ر ٢ / ووفياته ر ٥ / يمتوا ر ٥ خطا ر ٦ / فليس {>فليس} ن /

١١ [أضا] أعضاء ر ١٢ يقول ر

١ / ومجرى أو سجرى ت . ش

مطلبا من نسبة واحدة بعينها. فلن قلنا إنه أى اختلاط اتفق . لزم أن يكون في البدن انفس كثيرة بحسب مزاجات الأعضاء .

١٨٦٤.٨ قال: وللإنسان أن يطالب بهذا ابن دقليس . فإنه يقول إن كل واحد من الأعضاء فهو على نسبة من اختلاط الأسطوانات مخصصة . وإن كان ذلك كذلك فقد يستل هل النفس هي النسبة أو هي شيء آخر يحدث في هذه النسبة . وكذلك يستل هل المحبة هي فاعلة لاختلاط الأسطوانات كيف ما اتفق . أو هي فاعلة لذلك على نسبة محدودة . وكذلك يستل هل المحبة التي في الأشياء هي نسبة ومزاج أو شيء آخر غير النسبة . فهذه هي الأشياء التي تلزم قائل هذا القول . وهو رأى قوى الإقناع . ووجه إقناعه أنه إن ما كانت النفس شيئا موجودا في النسبة لما بالها تفسد إذا فسد النسبة . وما بالها إذا فسدت هي فسد النسبة . وكذلك إذا وجد كل واحد منهما وجد الثاني . فمن هنا يظن أنه يجب أن يكون جوهرهما واحدا أو يكونا متلازمين . لكن إن كان متى وضع جوهرهما واحدا طرزه الشكوك المقدمة . فقد يجب أن يكونا متلازمين وأن تكون النسبة شيئا مطابقا للنفس وملائما لها . لا أن تكون هي النسبة .

٢٩٤.٨ قال: فقد تبين أن النفس ليس هي ناليفا ولا تتحرك دورا . وهذا الرأيان الذان قيل إنهما انفس في كتاب طيماسوس . وأما أنها تتحرك بالمرض فذلك شائع . وذلك أنها تتحرك ذاتها من قبل أنها إذا حركت الجسم الذي هي فيه تحركت هي بحركته . فاما على وجه آخر فليس يمكن أن يقال إنها تتحرك في المكان .

٢٠١ (٢٠١...الأعضاء) و < > ر / ٢ / مزاجات فـ هـ / مزاجات فـ / ٧ / هي فـ / ٨ / الرأي فـ /
 ان ا ر < > ر / ٨ / اما فـ ر / ١٥ / هي فيه فـ < > فـ / ١٥ / الخا ر < > ر

قال: وأحق الأمور التي يدخل من قبلها الشك في أمر النفس أنها تتحرك هو الخطر ليسا
 ينسب إليها من الحركات ، لأننا نجد أن تنسب إليها حركات كثيرة ، مثل قولنا في النفس
 إنها تنظم وإنها تسر وإنها تقدم وتفرع . ونقول فيها أيضا إنها تفتش وإنها تحس وإنها تميز .
 فهذه كلها حركات لها يسبق إلى ذهن الإنسان بهذا السبب أن النفس تتحرك وليس ذلك
 بواجب ، لأن هذه هي حركات لأجزاء ما للجسم بالنفس لا حركات للنفس بذاتها . وذلك أن
 لا فرق بين قولنا إنها تقدم وتفرع وبين قولنا تنشي . فكما أن الشيء ليس يظن أحد أنه حركة
 للنفس كذلك الأمر ليسا ينسب إلى النفس من سائر الحركات . فإن معنى أن نضرب هو أن
 يتحرك القلب منا حركة انتكاع ومظم . وكذلك معنى أن تفرع هو أن يتحرك منا القلب
 حركة انقباض وإن تقدم ضد ذلك . (٢٤٦) لكن العضو الذي من قبله تنسب هذه الحركات
 للنفس هو في بعض أفعال النفس ظاهري وفي بعضها خفي وفي بعضها يشك فيه مثل التمييز ،
 لأنه يسر عليها أن نقول بأي محور يكون هذا الفعل للنفس أو هذا الانفعال . وخلق أن يكون
 في هذه كلها أو في جملها شيء يجري هذا الجرى . فلي بعضها تحتاج إلى الموضوع من طريق
 أنها تفعل تلك ، والنقلة لا تكون إلا في موضوع ، وبعضها تحتاج إلى الموضوع من قبل أنها
 تفعل أيضا استجابة والاستجابة ما يحتاج إلى الموضوع .

٢ [وإنها تسر] ف < > ف ه / ٤ [يسبق] ف < > ف ه / النفس] ف ه / نفس ف / ٧ هو [إن] /
 ر < > ر ه / ٩ [انتكع] < > انقباض ر / ١١ أو [هذا] ر < > ر ه / ١٢ جملها] ر ه / كلها ر /
 الموضوع] ف ه / الموضوع ف / من طريق] ر ه / من قبل ر

٤ [يسبق] ت ب ج د / ١٢ الموضوع] ش غ ه / ل موضوع] ت ب / الموضوع] ش ح ط خ ل م
 موضوع] ت ا ج د ه / ١٢-١٤ [من طريق]... إلى الموضوع] ت ه ش

فأما أي الأضواء هي التي تفعل بها النفس صنفا صنفا من هذه الحركات فالكلام فيه

من حق قول غير هذا القول الذي نحن فيه . ونسبة الغضب إلى النفس هو مثل نسبة البناء إليها والنساجة . ولذلك الأولى لا ينسب الغضب إلى النفس بل إلى الإنسان الذي هو مجسود البدن والنفس . كما ينسب إليه البناء والعميكة وغير ذلك من الصنائع . وإن كانت إنما تنسب إليه من قبل النفس وليس ذلك من قبل أن الحركة تكون في النفس . لكن مرة يكون مبدؤها من النفس وذلك في الفعل . ومرة يكون منتهاها إلى النفس وذلك في الانفعال النفساني . ومثال ذلك أن الحركة في الحس تتبدئ من المحسوسات وتنتهي إلى النفس الحاسة ، والحركة في المكان (٢٥) تتبدئ من النفس وتنتهي إلى البدن .

١٨٤٠٨ ب

قال : فأما العقل من بين أجزاء النفس ليشبه أن يكون شيء ما يكون في النفس (١٢٦) ولا يفسد ، فإنه لو كان يفسد لكان حريا بذلك خاصة عند الضعف الذي يكون لسائر قوى النفس عند الكبر . ولذلك أنه يظهر أن ما يلحق الحواس من الضعف عند الكبر ليس يكون من قبل ضعف يلحق القوى الحاسة . لكن من قبل ضعف آلات الحس . حتى يكون الشيخ لو كانت له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب . وعلى هذا فتكون الشيخوخة ليست حالا انطليقا فيها النفس ، بل إنما انفعال فيها آلات النفس . وذلك بين مما يحترجها من ذلك في حال النوم وحال السكر وحال المرض .

٢٤٠٨ ب

قال : والتصوير بالعقل إنما يفسد بأن يفسد داخل البدن شيء آخر . فأما العقل التصوير نفسه فليس يفسد . وأما التذكر والمحبة والبغضة ليست فعلا للعقل الذي لا يفسد لكن للشيء الذي له هذه الأفعال ، من طريق ما له هذه الأفعال . ولهذا إذا فسد الذي به يكون التذكر

٢ فيه / ر / ٢ (النساجة) فـ ٥ (النساجة) فـ ٤ (العميكة) رـ ٥ (العميكة) ر / ٥ (وليس ذلك) فـ ٥ وذلك فـ ٦ (منتهاها) ر / ٦ (بين) ر / ٥ (١٢) لا يفسد رـ ٥ لا يفسد ر / كما يفسد (كما يبصر) فـ ١٨ (من) فـ ٥ (٥) فـ ٥

٦ الفعل / ت ٥ ج ٥ ، ش ح ٥ ل ٥ العقل / ت ا ب ج د ، ش العقل / ت ٥

والحبة والبضة لم تذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا ، فإن هذا الفعل لم يكن لذلك الغير فاسد لكن للمستذكر ، يعني بالذى يفسد داخل البدن الصور الغيالية ، ومعنى بالذى يتذكر ويحب ويبغض العقل الصلى الذى هو من أجل التخييل . وهذا يدل من قوله على أن العقل عنده الذى ينتزع الصور المعقولة من المانى الغيالية غير كائن ولا فاسد وأن عمله كائن فاسد بفساد الموضوع الذى يفعل فيه . وقد بينا هذا المعنى على التمام فى شرح كلامه فى هذا الفصل .

٢٩٠٨ ب قال : فاما العقل فخلق بان يكون احق الاشياء مما فينا بان يكون شيئا إلهيا وشيئا غير متفعل أى غير مركب من هيولى وصورة . فقد ظهر من هذا أنه ليس يمكن أن تكون النفس متحركة بإطلاق . وإن كانت ليس تتحرك بالجملة فمن البين أنها ليس تتحرك من ذاتها ، إذ كل متحرك من ذاته متحرك بإطلاق . أمضى أن كل متحرك بالإطلاق فإنه إما أن يتحرك بذاته أو من غيره ، ومن لا يقبل الحركة أصلا فليس يمكن أن يتحرك بذاته .

٢٩٠٨ ب قال : وأبعد الأكابر التى ذكرت من القياس بهذا كثيرا هو قول من قال إن النفس هى عدد يحرك ذاته . وذلك أنهم قد تلزمهم أشياء كثيرة مستحيلة . أما أولا فالأشياء التى تلزم من قال إنها تتحرك . ثم يخصهم ما يلزمهم إنها عدد . وذلك أنه لا يدرك على أى وجه تعقل وحدة متحركة إذ كانت غير منقسمة ، ولا من أى شئ هى متحركة ، ولا أى جنس من أجناس الحركات تتحرك ، وذلك أن هذه الثلاثة يتفصل بعضها من بعض فليس على كل حركة .

١ تذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا ٢ تذكر ولا أحس ولا أبغض ٣ / ٤ للمستذكرا ٥
 للشترك ٦ / ٧ ينتزع ٨ / ٩ فخلق ١٠ فالخلق ١١ / ١٢ غير ١٣ / ١٤ ر ١٥ / ١٦ بالاطلاق
 بالذات ١٧ / ١٨ ر اما ١٩ / ٢٠ اما ٢١ / ٢٢ ف ٢٣ / ٢٤ إن ٢٥ / ٢٦ ر ٢٧ / ٢٨ يخصهم ٢٩

١ تذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا ٢ ش ٣ / ٤ للمستذكرا ٥ ش ٦ / ٧ للشترك ش ٨ / ٩ ر ١٠
 عمله كائن فاسد ١١ ش ١٢ / ١٣ بالاطلاق ١٤ ش ١٥ ط ١٦ بالذات ١٧ ا ب ١٨ د ١٩ ش ٢٠ ح ٢١ ل
 بذات ٢٢ ج

يسمى أن توجد في الوحدة هذه الفصول . اعني المعنى الذي صارت الوحدة الواحدة ب متحركة والمعنى الذي صارت به متحركة أو الشيء الذي صار به بعضها متحركة وبعضها متحركة. وأيضا فإنه يلزمهم أن يمتدوا أن الأحاد التي منها تركيب عدد النفس هي ذات وضع لكونها في الجسم ، فيجب أن تكون تلك الأحاد المتحركة تقطعا . ولأن المهندسين من مادتهم أن يقولوا إن النقط إذا تحركت أحدثت خطوطا كما يقولون إن الخطوط إذا تحركت أحدثت سطوحا وانطرح إذا تحركت أحدثت أجساما ، فقد يجب أن تكون حركة النفس تحدث خطوطا ، وذلك غاية الشناعة والقيح . وأيضا لو كانت النفس عددا من أعداد الأشياء وكان هذا العدد في جميع أجزاء جسم الحيوان ، لوجب أن لا يبقى شيء من الحيوان حيوانا إذا فعلت بعض أجزائه ، لأن العدد إذا نقص منه شيء (٢٧) لم يبق ذلك النوع من العدد بل نوما آخر. ونحن نجد كثيرا من الحيوانات يبقى حية بعد أن تقطع بعض أجزائها وأما النبات فهذه حاله كله أو أكثره اعني أنه إذا قطع جزء منه عاش الباقي . وأيضا فإنه لا فرق بين قول من قال إن النفس هي الوحدات المجتمعة وبين من قال إنها أجزاء أجسام غير منقسمة مثل الهباء ، وهو قول ديمقراطيس على ما سلف (٢٨) ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهي والأجزاء واحدة هيئتها.

٥

١٠

١ صارت الوحدة الواحدة به متحركة صارت به (متحركة أو الشيء الذي صار بها بعضها)

الوحدة متحركة ر / ٢٠١ [الوحدة...صار] ف <> ف / ٥ / ٢ متحركة متحركة ر / ٤٠٢

[التي...الأحاد] ر <> ر / ٥ / ٤ جسم ر / ٥ [خطوطا...أحدثت] ر <> ر / ٥ / ٨ (لا) ر

<> ر / ١٢ [الأجزاء] ر <> ر / ٥ / الهباء ر / ١٢ دي مقراطيس ر / ١٤ كالنقط

فهي والأجزاء ر كالنقط فهي الأجزاء ر

١٤ كالنقط فهي والأجزاء فالنقط والأجزاء هي ت ب ج د ه . ش ح كالنقط فالنقط

والأجزاء هي ت ا فالنقط الأجزاء هي ش ح ط ل م

وإذا كانت هذه ليست مفرج بوضوح إياها أنها غير منقسمة من طبيعة الكم وطبيعة المتصل، لأن المتصل مندهم هو من هذه الطبيعة، وكان يظهر من أمر الأجسام المتصلة أنه يوجد فيها التحريك. فقد يجب أن يكون في النقط محرك ومتحرك. فإنه لم يمرض للأجسام أن يكون بعضها محركا وبعضها متحركا من جهة ما بعضها سببر وبعضها كبير، بل ذلك شيء لهما بما هي كم، فيلزمهم أن يلحق الكم الغير منقسم هذا اللاحق. وإن كان بعض الوحدات التي منها النفس بعضها محركا وبعضها متحركا، فالنفس منها هي الحرك دون المتحرك. ويلزمهم أن تنقسم الوحدات إلى محرك وإلى متحرك. أعني أن يكون فيها الجنسان معا. وكيف تفضل هذا الفصل في الوحدات والأمور الغير منقسمة إلا أن يقول قائل إنها تختلف بالوضع، من قبل أنها ذات وضع. وإن كان ذلك كذلك فهي نقط، وإن كانت هذه الوحدات التي هي النفس نقاطا والنقط ليس يمكن أن توجد لها فصول بها تختلف من قبل الوضع، إذا كان يمكن أن يوجد منها في الموضع الواحد نقط كثيرة، بل نقط لا نهاية لها. فإن ما لا ينقسم، موضعه غير منقسم والمجتمع منها غير منقسم، ولذلك تنطبق النقط عند الهندسين بوجه ما. فما الفرق الذي بين النقط التي هي النفس وبين سائر النقط التي في الجسم؟ بل ليس يكون بينهما فرق أصلا. وإن كان ذلك كذلك كانت النفس هي النقط التي في الجسم ولزم أن يكون كل جسم متصفا، وذلك أن الكل مجومين على أن في كل جسم نقطا لا نهاية لها. وإن كانت النفس هي النقط التي في الأجسام فكيف تفارق النفس الجسم؟ فإن النقط لا تفارق الجسم إذ قد تبين (٢١) أن الأجسام ليس تنقسم إلى سطوح ولا السطوح إلى خطوط ولا الخطوط إلى نقط.

٢ انه / هـ انها / ٢ التحريك / هـ المحرك والمتحرك ر [الحركة] التحريك ف / هـ ان يلحق / ان يلحق ف / بعضا / بعضها ر / هـ هذه ر / ١ النفس / هـ نفس ف / ١٢ اما ر / هـ ١٥ الكل / هـ كل ف / مجومين ر / ١٦ الاجسام / هـ الجسم ف

٢ التحريك / المحرك والمتحرك ت / ا / هـ ان يلحق / ت، ش / بعضا / ت ا ج د هـ، ش ل بعضها ش ح ط خ م

قال : وقد يلزم أن يكون قول هؤلاء في النفس مثل قول من جعلها جسما لطيف الأجزاء
إلا أن هؤلاء تخسهم شناعة ، وهو أن يكون جسم يداخل جسما . وذلك أنه لما كنا نجد النفس
في الجسم الحساس كله لا في جزء منه دون جزء ، وجب متى قلنا أن النفس جسم أن تكون
وهي جسم تداخل الجسم الحساس نفسه . وبعض الذين قالوا بالمدد إن يكون في كل نقطة
نقط كثيرة ، إن كانت النقطة التي هي النفس غير نقطة الجسم ، أو يكون كل جسم متنفذا إن
كانت النقطة لا فرق بينهما . وقد يلزمهم أن يكون الحيوان إنفا يتحرك عن المدد وأن يكون
المدد متحركا ، أعني من قال إنها مدد ومن اعتقد مذهب ديمقراطيس . إذ كان لا فرق بين
الوحدات وبين الأجزاء التي لا تنقسم التي يرى ديمقراطيس أنها تحرك الحيوان . وذلك أنه قد
يلزم القولين جميعا ألا تحرك إلا بأن تتحرك .

قال : فالذين جعلوا المدد والحركة في شيء واحد قد تلزمهم هذه الشناعة وكثير غيرها
ما يجري مجراها ، فإنه ليس يمكن أن تكون هذه الأشياء مأخوذة في حد النفس ولا في حد
مرض من أمراضها . وذلك بين بنفسه للإنسان متى رام أن يحيط من قبل ذلك أسباب ما يظهر
من أفعال النفس وانفعالاتها ، مثل الفكر والحس واللذة والأذى وما يجري هذا الجرى ، فإنه لا
يقدر على ذلك ولو رام أن يخترعه اختراعا .

٢ لـ كنا / ره كسا / ر / ٢ اوجب / ر < / ره / ٥ متنفذا / ره متنفذا / ر / ٧ قال > أنها من
قال / ٨ / ف / ٨ دي مقراطيس / ر / ٩ يلزم / يلزمهم / ف / ١٢ أمراضها / ف / أمراضه / ف /
١٢ وما / ومن / ر / ١٤ اخترعا

٢ رجا / يوجب / ش / ٩ يلزم / ت . ش

١٠١ب١٩ قال : ولما كنا قد ذكرنا أن الأشياء التي كانوا يحدون منها النفس ثلثة أشياء - أحدها من كان يحدما بأنها محرك ذاتها ، والثاني من كان يقول إنها جسم في غاية الطاقة أو على غاية ما يمكن أن يكون الجسم عليه في البعد من سائر الأجسام ، والثالث من كان يقول إنها من الأسطقات - وكنا قد عائدنا القولين الأوليين وعرفنا ما فيها من الشكوك المحيلة لها ، فقد بقي علينا أن نقول في مذهب من اعتقد أنها من الأسطقات ، من قبل أن بذلك يمكنها أن تحس الأشياء الموجودة وتعرف كل واحد منها .

١٠١ب٢٥ قال : وهذا القول إذا توسل بوجود تلزمه أشياء كثيرة مستحيلة . وذلك أنهم يضمنون أن الشيء إنما يعرف بشيئه ، ولما كانت النفس تعرف الأشياء وجب أن تكون شبيهة بالأشياء التي بها تعرف الأشياء ؛ ولما كانت الأشياء التي بها تعرف الأشياء هي الأسطقات ، أعني أسطقات الأشياء ، وجب أن تكون هي من الأسطقات .

١٠١ب٢٨ قال : وهؤلاء إنما كان يطرد قولهم لو كانت الأشياء كلها هي الأسطقات . وأما الأشياء الموجودة هي الأسطقات وما تركب منها ، وأشياء ليست هي أسطقات ولا من أسطقات . (١٠١ب٢٨) فالنفس ليس يمكن فيها أن تعرف ما عدى الأسطقات وأما المركبات منها فلا تعرفها ، وهذه تكاد أن تكون بغير نهاية . فلننزل أن النفس تعرف الأسطقات التي منها الأشياء ، فمن أين تعرف المركب من الأسطقات ؟ فقال ذلك أنها إن كانت تدرك أسطقات اللحم - التي هي لأرض والنار والماء والهواء - بالأرض والنار والهواء والماء التي فيها . فبأي شيء تدرك اللحم ؟

١ كذا (ر / منها النفس) النفس منها ر / ثلثة ر / ٢-٢ (جسم ... يقول) ر / < > ر /
 ٢ { نفسي } صاف / فيها فـ ر / { ف فيها ر / لها ر / له ر / ١٠١
 (ولا ... أسطقات الأشياء) ر / < > ر / ١١ الأشياء والأشياء ر / ١٥ { أسطقات ... هي } ر /
 < > ر / ١٦ الأرض والنار الأرض والنار والنار ر / والنار { والنار } ف

وكذلك يعرض لها ذلك في معرفة الإنسان وسائر الموجودات المركبة (١١) . وذلك أنه ليس يوجد كل واحد من الأشياء من الأسطوانات هو على أي نحو اتفق من التركيب بل لكل واحد من الموجودات تركيب ما خاص به وهو فيه على نسبة خاصة به ، ولذلك اختلفت سائر الموجودات المركبة منها .

قال : وابن دقليس يحترف بهذا المعنى فإنه حين وصف كون العظم قال إن كونه هو من ثمانية أجزاء : جزآن من الأرض وأربعة من النار واثنان من الماء والهواء ، (١٢) وبذلك صار أبهى ، فليس ينتفع في علم النفس بأن تكون النفس من الأسطوانات دون أن يكون فيها مع الأسطوانات النسب والتركيب . فإنه حينئذ تعرف كل شيء من الموجودات بشيئه .

قال : وإن وضع أن في النفس الأسطوانات والتركيبات التي من الأسطوانات ، فإن المحال الذي يلزم من ذلك هو محال ظاهر بنفسه ليس يحتاج في إثباته إلى قول ، فإنه يلزم من هذا ألا نعلم الحجر مثلاً إلا بحجر يكون في النفس . وليس أحد يشك أنه ليس في النفس حجر ولا إنسان ولا شيء من الأشياء التي تصلها النفس من الوجوهات والسرالب ، مثل عليها بما هو خير وما ليس بخير ، أعني أنه ليس توجد في النفس الخيرات والشرود .

قال : وأيضاً إذا كان الموجود يقال على جهات شتى . وذلك أن منها ما يدل على الجوهر ١٥ ومت ما يدل على الكم ومنه ما يدل على الكيف وعلى باقي القولات . فقد يجب أن يسأل هؤلاء إذ كانت النفس تعرف هذه كلها ، بأن يقال لهم إنه إما ألا يكون لواحد منها أسطوانات إلا

٢ الأسطوانات) ر ه / ال و / [اتفق] ر > / ر ه / ٢ [سائر] ر > / ر ه / ٨ [النسب] ر ه

الشبه ر العصب ر ه / ١٢ عليها ر ه علينا ر / ١٤ منها ر ه / ١٥-١٤ [الجوهر... على الكم] ر > / ر ه / ١٥ الكم] كم ف / ١٦ بأن ر ه بل و /

١١ معلماً تعلمت ب ج د يعلمت ا ه ه / ش / ١٥ الكم] كم ت ه / يحب] يسنى ت ، ش

سحور فقط ، وإما أن يكون لكل واحد منها أسطقسات . فإن كان ليس شيء منها أسطقسات إلا للجوهر فقط ، فكيف تعرف سائر المقولات ، وهي إنما تعرف الشيء من قبل أنها من أسطقساته . وإن كان لكل واحد منها أسطقسات فتكون النفس جوهرًا وكذا وكيف وسائر المقولات ؛ لأنه إذا وجدت أسطقسات هذه وجدت هذه . وليس لقائل أن يقول إن بمرمرة أسطقسات الجوهر تعرف سائر المقولات ، فإنه ليس يكون من أسطقسات الجوهر كم ولا من أسطقسات الكم جوهر .

قال : فالذين يقولون إن النفس من جميع الأشياء قد يلزمهم هذه الشناعات وأشباه ، أخر تحرى سجرها . ومن الشنيع الذي يلزمهم أيضا قولهم إن الشبيه غير مفعل ولا متأثر من شبيهه - وإنه لكان هذا (٤٢١) يحس الشبيه بشبيهه ويعرف الشبيه بشبيهه - مع قولهم إن الحواس تنفعل وتحرك من الحواسات . وكذلك التمييز والتصوير بالمقل هو عندهم انفعال لا فعل .

قال : وقد يشهد على أن قول ابن دقليس قول كثير الشكوك والمفوض في قوله إن كل واحد من الأسطقسات إنما يعرف بشبيهه . ما يقوله هو نفسه في هذا المعنى من أن الأعضاء التي لا تحس في أبدان الحيوان هي من أرض بسيطة . مثل المظام ؟ وإن كان ذلك كذلك نقد يجب ألا يحس الشبيه شبيهه ، وقد كان عنده واجبا ، فهو إذا عنده واجب لا واجب .

٢٠١ (وإما... فقط) ر < > وه / ٢ المقولات المقولات ر / ٦٠٥ (تعرف... أسطقسات) ر

< > وه / ٩ (لأنه) ر / ١٠ (يعرف) الشبيه ر / ١٠ (بالفعل) بالفعل

ف / ١٢ (إن) ر < > وه

قال : وأيضا فإنه يلزم هذه القول أن يكون كل واحد من المبادئ يجهل أكثر مما يعرف .
وذلك أنه يعلم ذاته ويجهل سائر المبادئ وما تتركب منها . وقد يلزم ابن دقليس أن ينسب الله عز وجل إلى غاية الجهول الذي هو الفلك عنده . وذلك أنه ليس فيه عنده غلبة لأنه غير فاسد ،
وسائر الحيوان فيه الغلبة مع سائر الأسطوانات . فيكون الحيوان عنده أعرف من الأولى بالجملة .
فيلزمهم أن تكون جميع الأشياء لها نفس عارفة لأن جميع الأشياء هي إما أسطوانات وإما من
أسطوانات ، وذلك إما من واحد منها وإما من أكثر من واحد وإما من جميعها . فيلزمهم ضرورة أن
يكون بعض الأشياء يعرف واحد منها فقط وبعضها أكثر من واحد وبعضها الجميع .

قال : ولإنسان أن يشك في الشيء الموجود للأسطوانات كالغاية والكمال . فإن الأسطوانات
بمنزلة الجهولي والشيء الموجود فيها هو الصورة . وهذا الشيء الذي تقبله الأسطوانات يظهر من
أمره أنه جليل القدر وأشرف من الأسطوانات التي تقبله . وإذا كان هذا هكذا وكانت النفس هي
من الأسطوانات فيجب أن يكون هذا الجزء هو أشرف من النفس وأفضل منها وأحق بالتراسة .
ومن المعلوم بنفسه أنه لا شيء أشرف من النفس وأحق بالتراسة منها وبخاصة العقل . فإنه يظهر
أنه ليس هاهنا شيء ينبغي أن يتقدم عليه . فإن هذا هو أوجب أن يكون أقدم بالطبع على

١ الـ (أسطوانات) مبادئ ر / ٢ غاية الجهول ر / غلبة ر / أوذلكا ف < > فـ / (إن) ر
< > ر / ٤ جبروان فـ / جبران ف / ٦ منها ر < > ر / ٥ امن اكشرف < > فـ من
(جميع) اكشرف / ٧ بعضها (وبعضها) ر / ١١ وأفضل منها ر < > ر / ١٢ اومن
المعلوم... بالتراسة ر < > ر / ١٤ أهوا ر < > ر

١ بالجملة وبالجملة ت ، ش / ٦ منها ت ا ب ج ه ش ح ط ل م ا ت د ه ه ش خ /
٨ كالتأية وتكمال هي الغاية والكمال ت ج د في غاية الكمال ت ه ش ح ط خ /
١١ وأفضل منها ت ج د ه ش ا ب / ١٢ اومن المعلوم... بالتراسة ت ا ش خ
ل م / ١٤ أهوا ت ا ب

لأشياء التي وجدت من قبله، وهي الأسطقسات. وبالجملة فالأسطقسات يجب أن تكون أقدم في الزمان، والذي في الأسطقسات وهو الصورة أقدم بالطبع في الوجود.

- ١٩ب ١٠ قال : وجب من جمل النفس من الأسطقسات من قبل معرفتها الأشياء والإحساس بها ،
وس قال فيها أيضا إنها شيء محرك لذاته من قبل أنها مبدأ الحركة ، لم يجعلوا قولهم عاما ، أي
في كل نفس . وذلك أنا لسنا نجد جميع المنتهية تتحرك في المكان ، إذ كنا نجد بعض الحيوان
لازما لموضع واحد بيمينه . وهذه الحركة التي يظن بها أنها أخص بالنفس من سائر الحركات ،
أعني الحركة التي هي النقلة للحيوان ، هي أخرى الحركات بالنسبة إلى النفس وأخرى الحركات
أن يقال إن المتحول الأول منها هو محرك ذاته . وكذلك أيضا من جمل النفس من الأسطقسات
من قبل أنها ماقلة حساسة لم يجعل قوله أيضا في كل نفس . إذ كنا نجد النبات حيا وليس له
حصة من الإدراك ولا من النقلة أيضا . وأيضا فلما نجد من الحيوان ليس له حيز .
١٠ ٢١ب ١٠ قال : وإن سلم الإنسان هذه الأشياء وأنزل أن العقل جزء ما من النفس وكذلك الحس
وأنها من الأسطقسات ، فإنه يلزم قائل هذا القول ألا يكون متكئا في كل نفس ولا في نفس
واحدة بأسرها إذ كان الحس غير العقل .

٢ الوجوه و ٥ الموجه و ٦ اخص | خاص و ٨ المتحرك و ٩ المحرك و ١١ جزء ما من |
و ١٢ الحس و ١٣ و ١٤ و ١٥

٦ اخص | خاص ت ٥ / ٨ المتحرك | المحرك ت . ش / ١١ جزء ما من | ت ب ج د
جزء من ت ١٥ ش

١١٠ ب ٢٧ قال : وقد مرض مثل هذا في ما ذكرت به النفس في الشعر القديم المنسوب إلى ملا (٤٤١). وذلك أنه قيل في ذلك الشعر إن النفس هي مبشوة في الكل وأنها ترد في داخل الصدر من خارج بالتنفس عندما تحملها الرياح. وذلك أنه ليس النبات تنفسا وهو در نفس. وكذلك كثير من الحيوان (٤٥) ليس يتنفس.

٥ قال : (٤٦) وقد ذهب على الذين جعلوا النفس من الأسطوانات أنه ما كانت بهم حاجة إلى أن يجعلوها من جميعها. أعني من التضادة منها. وذلك أنه يكفي أحد التضادين أن يحكم على ذاته وعلى ضده المقابل له. وذلك أنا نعرف المستقيم بالمستقيم نفسه وبه نعرف ضده الذي هو النحني فإن المسطرة هي الحاكمة على الأسرين باستقامتها. أعني على الخط المستقيم ونفس المستقيم. وهذا إنما يعرض في الضد الأقدم (٤٧) ولذلك النحني مثلا لا يعرف ذاته ولا يعرف به المستقيم.

١٥ قال : وقد قال قوم (٤٨) إن النفس شائمة في كل العالم. وهذا هو أحد البواضع التي يظن منها أن الأشياء كلها ملوثة من الله. ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير. وإن لسائل أن يسأل لأي شيء صارت النفس وهي موجودة في الهواء والماء لا يكون الماء والهواء بها حيا. ويكون المختلط من الأسطوانات بها حيا. على أنه قد يظن أنه إن كان الأمر هكذا أن تكون النفس التي في البسائط أفضل لأنها لا تموت. والتي في المركبات تموت. فإن كان ذلك كذلك

١ يتنفس أ ره بشففس ر / ٨ اعل ا ف / ٩ أو هذا... ذاه ر > ره /

١٢ [فيه] ر > ره / ١٤ أو يكون ا ف > ف ٥ / [حيا] ا ف > ف ٥ / [قد يظن أنه] ر
قد يظن ره

٢٠١. لي فلان ا إلى أوفافس ش ح / ١٢ الماء والهواء ا الهواء والماء ت. ش

نقد يدل لأي سبب حارت النفس التي في البسائط أفضل وأقرب من الا حوت؟ وقد يلحق هذين جسيما أمر شنيع خارج عن القياس وذلك ان القول ان النار والهواء هو حيوان هو شبيه بقول من لا عقل له، إذ كان من المعروف بنفسه ان هذه البسائط ليست حيوانا والقول أيضا ان فيها نفما وليس من قلبها حيا أمر شنيع.

قال : ريشه أن يكون هؤلاء القوم إنما توجهوا أن النفس في الكل من قبل أن الكل صورة مثل صورة أجزائه، أعني أن ذلك متشابه. وذلك أن أجزاء الهواء هي هواء، لأن كانت النفس توجد في كل الهواء وتوجد في الهواء الذي يرد بدن النفس، فقد يجب أيضا أن تكون صورة أجزائه وصورة كله واحدة. لكن إن كانت النفس التي في الجزء من الهواء الذي في الحيوان ليس تشبه النفس التي في الكل - وذلك أن الهواء الذي في الحيوان إذا انفصل منه بقي متشابهًا لصورة الكل، والنفس التي فيه إذا انفصلت لم يبق متشابهة لنفس الكل - فقد يجب إما ألا تكون النفس التي في الجزء، أعني في الجزء من الأسطوانات المحصورة في الحيوان متشابهة للنفس التي في الكل، أو يكون ليس كل أجزاء الكل قبل النفس بل جزء دون جزء.

قال : لقد بين ما قلنا إنه لا الحركة التي للنفس هي من قبل أنها من الأسطوانات، ولا أنها متحركة من ذاتها من قبل أنها أول متحركة في الحيوان. ولا كان يوجد للنفس الحركة والإحساس

١ : «نسبة» نفسا و / ه الكل ف ه كل ف / ١ أجزائه «وصورة كله واحدة. لكن ان كانت النفس التي في الجز من الهواء الذي في» ١ ر / ٧ فقد ر ه وقد ر / ١ (ب) ف ه > ف ه لا ر / ١٠ بقي متشابهًا متشابه ر بقي متشابه ر ه / ١٠ (ب) بقي ر / متشابهًا متشابه ر ه / ١٢ ليس اكل ف ر > ف / ١٢ (التي ر > ر ه / ١٤ ال «متحرك» حيوان ف

والظن والشهوة والإرادة - وبالجملة أصناف الشهوات وأصناف الإرادة والتحرُّك أيضا في المكان والتنزُّد والسر والتقص - فهل كل فعل من هذه وانفعال هو للنفس بأسرها، أم أن تكون النفس تحس بكنيتها وتمثل وتحرك أم أن تفعل جميع الأعمال المنسوبة إليها وتفعل جميع الانفعالات السرية إليها بذاتها. (أو) إننا فعل هذه الأعمال المختلفة بأكثر مختلفة وأجزاء محتفة؟ وهل الحب موجودة في كل واحدة من هذه النفوس (٥٩) أو في كثير منها، أو سبب الحياة سبب آخر؟

قال : وقد قال بعض الناس (٥٠) إن النفس ذات أجزاء وإنما فعل في البدن في أعضاء مختلفة، مثل قولهم إن العقل في الدماغ والقوة الفاذية في الكبد والنزومية في القلب (٥١). وإن كانت في نفسها متجزئة فيما صار للتنفس حيوانا واحدا؟ وذلك أنه ليس يظن أن البدن هو سبب هذه الوحدة، بل أخرى لظان أن يظن أن الأمر على ضد ذلك، أم أن النفس أخرى أن تكون علة في اتصال البدن وفي كونه واحدا، والدليل على ذلك أنها إذا خرجت منه تهبأ، وتمنن فإن كان هاهنا شيء ما غير البدن يصير البدن واحدا، فذلك الشيء هو النفس ضرورة. وهذا الشيء أيضا إن فرضي ذا أجزاء لزم أن يكون له شيء به صار واحدا وممر الأمر إلى غير نهاية، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون النفس واحدة.

-
- ٢ والنفس ر - والنفسان ر / ٢ وتمثل ر - وفعل ر / ٤ (أو) إننا / وإننا ف ر /
 ٩ متجزئة ر - متحركة ر / النفس حيوانا ر - الحيوان متفلسا ر / ١١ اتصال / نفس ف /
 ١٢ ضرورة ف / ١٤ (هـ) ر > ر - ومرا ر - والأمر ر / الأمر ف - المرف /
 ١٤ النفس / إلى النفس ف
-

٤ (أو) إننا / ت ب ج أو ش وإننا ت ج * د هـ / ١٢ ضرورة / ت . ش

١١ب١١ قال : وقد يشكك الإنسان في أمر أجزائها ويقول إن كانت النفس بأسرها تصل البدن بأسره وتسيره واحداً فينبغي أن يصل جزء جزء من أجزائها جزء جزء من البدن ، وذلك ما لا يسهل القول به ، ولو أراد أن يخلق ذلك مريد اختلقاً ، فإنه لا يمكنه أن يقول أي جزء يملئه العقل من البدن ولا كيف يملئه .

١١ب١٢ قال : وقد نجد النبات إذا فصل تبقي أجزاؤه حية ، وكذلك نجد كثيره من لحيوان الحزق . وهذا يوم أن النفس واحدة بالنوع لا بالعدد . وذلك أنه لو كانت بالعدد فإنما كانت تكون في جزء محدود منه ونحن نجد في كل واحدة من الأجزاء القطعة حساً وحركة في المكان مدة ما ، ولكن ليس يمكن أن تبقي تلك الأجزاء حية ، وذلك أنه ليس لها آلات تحفظ بها طبيعتها ؛ إلا أنه ليس ذلك مانع أن يكون في كل واحد من تلك الأجزاء النفس كلها ، ويكون معنى قولنا أن كل النفس في كل الأجزاء من طريق أن الرزق شيء منقسم إلى أجزاء متشابهة (٥٢) . ولهذا الذي قاله ليس يوجد هذا للحيوان الذي الأعضاء الألية فيه بيئة ، وإنما يوجد لما جسسه متشابه الأجزاء أو قريب من التشابه .

١١ب١٣ قال : وشبه أن يكون المبدأ الموجود في النبات نفساً أعني الفاذي . فإن في هذا المبدأ يشترك الحيوان والنبات . وهو قد يوجد خلواً من المبدأ الحسي في النبات . وليس يوجد شيء له المبدأ الحسي إلا وله هذا المبدأ .

تم تلخيص المقالة الأولى بحمد الله تعالى لا رب غيره .

١ [النفس] ر < > ر / ٢ [واحد] ف < > ف / ٥ / ٥ كثيره [كثير] ر / ٦ [وذلك أنها لو كانت بالعدد] وذلك ر / ٧ [أنها] ر / ٨ ليس ر / ١٤ [المبدأ] ر / ١٥ [الحيوان] ر

تلخيص المقالة الثانية من كتاب النفس للحكيم أرسطاطاليس

٢١٤١٢

قال : فهذا هو جملة ما قلناه فيما تادي إلينا من الآراء في النفس من تقدمنا . وقد
يجب علينا بعد ذلك أن نأخذ في الكلام فيها ونبتدئ من ذلك بتعريف ما هي النفس وبالحيلة
بتعريف لحد الذي هو أمم الحدود لها . أعني الذي يشمل كل نفس . فنقول إن الجوهر
يقال على ثلاثة سمان . أحدها على الجوهر الذي هو الهيولى . وهذا ليس هو شيئا موجودا بالفعل
وانما هو بالقوة ؛ والثاني الذي هو جوهر على طريق الصورة . وهو الذي به يكون الجوهر
الموجود بالقوة موجودا بالفعل ومشارا إليه ؛ والثالث الجوهر الجتمع منهما . وهي لأشخاص
والأنواع (١) . والهيولى بالقوة الصورة . والصورة هي استكمال الذي بالقوة . والصورة على
ضرين (٢) : صورة على كمالها الأولى بمنزلة العالم حين لا يستعمل علمه ؛ وصورة على كمالها الأخير
بمنزلة العالم حين يستعمل علمه . والأجسام هي التي يقال لها أولا جواهر وبخاصة الطبيعية .
وذلك أن هذه هي مبادئ سائر الأجسام . والأجسام الطبيعية منها ما له حياة ومنها ما ليس له
حياة وأعني بقولنا حياة ما له تفذ ونسو ونفس وذلك بالذات . أي ببدا فيه . ودا كانت
الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية . وكانت الطبيعية منها حياة ومنها غير حياة . فوجب أن
تكون الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية الحية . وإن كان كذلك فكل جسم طبيعي حي فهو
جوهر وهو جوهر على أنه مركب من مادة وصورة .

١ أرسطاطاليس ف / ٨ الذي <هي> ف / ٩ يستعمل استعمال ف / أوصورة أ /

٩-١٠ (أوصورة... وبخاصة) ر / <٥> وه / ١١ (سائرا) ر / <٥> وه / ١٢ حية ر / حيه ر

١٤ (تقال) ر / <٥> وه

٨ والهيولى هي بقوة ت . ش

ولأن الحسم الذي له حياة هو جسم بمعة ما ، أعني أنه يقال فيه إنه جسم حى أى ذو
 نفس ، فممن إذ كانت النفس جوهرًا أنه ليس يمكن أن تكون هى الجوهر الذى هو الحسم .
 وذلك أن الحسم ليس هو من الأشياء التى توجد فى موضوع والنفس هى موضوع ، س هو
 موضوع هبولى ، فيجب من ذلك أن تكون النفس هى الجوهر الذى على طريق الصورة وإذا
 ٥ كدت الصورة استكمالًا وكان الاستكمال كما قلنا على ضربين أول وآخر: فالأول مثل وجود العلم
 للعالم حين ما لا ينظر والثاني مثل وجوده له فى حين ما ينظر ، ومثل وجود العلم له حين هو
 نائم ومثل وجوده له حين هو يقظان ، وكانت الأجسام الطبيعية بها ما هى قابلة للحياة وهى
 الآلية ، ومنها ما هى غير قابلة للحياة وهى التى ليست بالآلية ، وجب أن تكون النفس هى
 استكمال أول لجسم طبيعى آل (٢٢) . فإن الآلية إن كانت خفية فى النبات فهى موجودة فيه ،
 ١٠ فإن أجزاء النبات ليست بسيطة فى الناحية . وذلك أن الأصول فيها نظير الفم والمعدة وبها
 الورب وهو ستر ووقاية للثمر ، وهى غير متشابهة .

١٢ ب ٦

قال : فإن كان يمكن أن يكون للنفس حد عام لا أهم منه فهو هذا الحد . ومن هذا يظهر
 أنه ليس ينبغي أن نبحث هل النفس هى البدن أم لا ، ولا يقع فى ذلك ارتياب كما ليس يقع
 ارتياب فى أن الشكل الذى فى الشئ ليس هو الشئ ولا الذى فى الحديد هو الحديد .
 ١٥ وبالعلة فكما أنه لا يظن أن الصورة هى الهولى كذلك لا يظن أحد أن النفس هى جوهر على
 أنها هبولى . وذلك أن اسم الواحد والوجود وإن كان يقال على المادة والصورة فهو أحق باسم
 الصورة الذى هو الاستكمال . ولا كانت النفس أحق باسم الوجود من الشئ الذى فيه النفس
 كانت النفس صورة .

٦ [ما] ر ٢٥ وه / ٧ الطبيعية [فه] الطبيعة ف / ٨ أول [فه] الأول ف /

١١ ووقاية [وه] | ووقا ر / ١٢ أم لا [فه] الالف او لا ر

فقد تبين من هذا القول أن النفس جوهر على طريق الاستكمال الذي هو الصورة وذلك أن المس لما كان الجسم هو بها ما هو، أي هي محمولة عليه من طريق ما هو (أ)، وكان ما يحمل من طريق ما هو جوهرًا، فالنفس جوهر. ومثال ذلك أنه لو كان آلة من الآلات الصناعية جسدًا طبيعيًا مثل القدم مثلًا لكان الشيء الذي يحمل عليه من طريق ما هو صورته ونفسه، لا، كان يكون إذا رفع على هذا الوجه من القدم الشيء الذي يحمل عليه من طريق ما هو قدوم لم يبق قدومًا إلا باشتراك الاسم. فإما من حيث القدم آلة صناعية طيس بعرض ذلك فيه، بل يمكن أن يرتفع منه المعنى الذي هو به قدوم ويبقى قدومًا لا باشتراك الاسم وتلك هي الحدة التي فيه. فإما النفس إذ كانت نسبتها من جسم طبيعي هذه النسبة وهو الذي فيه مبدأ حركة وسكون، فقد يجب أن تكون جوهرًا على طريق الصورة.

ولذلك كان تصور النفس بهذه الصفة من ثلاث الأجزاء الثلاثة نفسها أوضح. مثال ذلك أن العين لو كانت حيوانًا لكان البصر نفسها وصورتها، ولكن هذا هو جوهرها الذي به العين هي ما هي. ولكانت موضوع قوة البصر هي حيوان هذا الحيوان الذي إذا عدم البصر لم يقل عليها عين إلا باشتراك، أعني أنه كان ينعدم منها معنى كونها عينًا فتتقدم لذلك منها ما هي وصورتها ضرورية. وهذا هو الفرق بين الجواهر التي هي موضوع والأمراض التي هي موضوع. وذلك أن الأمراض إذا ارتفعت لم يرتفع الموضوع الذي هي فيه ولا يبقى موضوعًا باشتراك الاسم، وأما الجواهر التي هي في موضوع فإما أن يرتفع الموضوع بارتدادها أصلاً وإما أن يبقى موضوعًا باشتراك الاسم.

٢ الآلات) فـ (الآلات) فـ / ١ (الذي) فـ < > فـ / ٧ (هو) ر < > رـ / ٨ (فيه) رـ
 منه رـ / ١٠ بهذه) رـ هذه رـ / ١١ كان رـ / ١٢ (ال) حيوان فـ / ١٣ (معنى) رـ
 < > رـ / ١٤ (هو) رـ < > رـ / (والأمراض التي هي موضوع) رـ < > رـ / موضوع) فـ
 موضوع فـ

١ (الذي) ت ب، ش / ٨ (فيه) منه ت، ش / ١٤ والأمراض التي هي موضوع) والأمراض
 ت، ش

بهذا هو الذي قصد أرسطو بهذا المعنى. وإذا كان هذا كله بيننا من أمر العين - أمسي أنه لو كان العين حيوانا لكان البصر نفسها الحصول عليها من طريق ما هو. ولكن الموضوع للبصر مادة ذلك الحيوان! وإذا كانت نسبة البصر من ذلك الموضوع هي نسبة النفس من البدن. وكانت العين لو كانت حيوانا لكانت بهذه الأحوال - فمن البين أن النفس هي المحمولة على الحيوان من طريق ما هو وأن البدن هو مادة النفس. أمشي الذي هو بالقوة متخفس. وإن اسم الحيوان ينطلق على مجموعها على النحو الذي ينطلق اسم العين على البصر والشئ الذي فيه البصر وذلك أن قياس وجود هذه الأحوال في الجزء هو قياس وجودها في الكل.

٢٤١٢

قال: أما إن النفس يظهر من أمرها من هذا الحد أنها غير مفارقة للبدن، أمشي من قبل ما قبل فيها أنها صورة له واستكمال. فبين. وكذلك الحال في أجزائها إلا أن ذلك إما في أكثر أجزائها فبين وإما في بعضها فغير بين، من قبل أنه ليس يشنع أن يوقف من بعض أجزائها على أن ذلك الجزء ليس استكمالاً للبدن على هذا النحو من قبل أنه يوجد لا يستعمل آلة من آلات البدن. وما يتنع في ذلك أنه يظن أن بعض الاستكالات مفارقة للأشياء التي تستكمل بها مثل مفارقة الملاح للسفينة. ولذلك ما ينبغي أن نتحص عنه هل النفس استكمال البدن بمنزلة ما الملاح استكمال للسفينة أم ليس ذلك كذلك. فإن ذلك ليس بين من أول الأمر.

١٠

١ هذا) ر ه هذا هكذا ر / ٢-١ [أمشي...العين] ر [أعشي...العين حيواناً] ر ه / ٥ البدن (هو) ر > ر ه / ٩ فبين) ر ه بين ر / في أجزائها في أجزاء النفس ر ه / ١٢ للسفينة ر ه / السفينة ر / ١٤-١٢ (البدن...استكمال) ر > ر ه

قال (٤): فقد قبل على هذا الوجه في تفهم جوهر النفس على طريق المثال والحد الذي هو شبيه بالرسم العام. وليس يعطى معرفة جوهر النفس على التمام، إذ كان لم يوت فيه بالسبب الذي من قبله وجب أن يكون جزء نفس بهذه الصفة. فأما من أين يسلك في هذا العلم معرفة هذه الأسباب المتقدمة التي هي أعرف عند الطبيعة وهي التي بها يكمل هذا الحد فمن الأشياء المتأخرة التي هي أخفى عند الطبيعة وأظهر عندنا، إذ كان العلم بالنفس هو جزء من العلم الطبيعي. وقد فبين (٦) أن المصير إلى أسباب الأمور الطبيعية يكون أبداً من الأعرف عندنا والأخفى عند الطبيعة. ولهذا ينبغي أن نسلك في معرفة جوهر النفس هذا السلك ولا نقصر من معرفتها على هذا الحد الذي يعرف ما هي. دون أن نأتي في ذلك بالسبب القريب في تلك الماهية. فإنه ينبغي أن تكون الحدود ليس إنما تعرف ما هو الشيء فقط كمرض ذلك في أكثرها، بل وأن يوتي في ذلك بالسبب حتى يكون الحد من جنس الحدود التي تشتمل على ما يجري منها مجرى مبدأ برهان ونتيجة برهان. وأما الحدود التي نقصر على ما هو لقط فإنها تشبه الحدود التي هي نتائج برهان، أي يبقى فيها إعطاء السبب القريب.

ومقال ذلك (٧) أن الحد الذي يقال فيه في الكسوف القسري إنه انقطع ضوء الشمس من القمر، لم يوت فيه بالسبب القريب ولذلك كان هذا الحد للكسوف من جنس ما هو نتيجة برهان. وأما إذا زيد في هذا الحد لقيام الأرض بينه وبين الشمس فقد ثبت المعرفة بالكسوف

٢ بهذه) ر ه هذه ر / ٥ اذ ر ه اذا ر / ٦ الطبيعية) ف ه الطبيعة) ف / ٧ الشيء) ف ه شيء) ف / ٨ يبقى) ر ه يبقى) ر / ٩ الشمس) ال(دقراً) شمس ر / ١٠ يوت) يوتي ر

وحصل حده على التمام الذي لم يبق بعد في الكسوف تشوق إلى معرفة شيء من أمره. وكذلك من حد المربع المساوي لسطح ما متوازي الأضلاع بأنه السطح المتساوي الأضلاع القائم الزوايا المساوي له، فلم يأت فيه بالسبب. فأما إذا زاد فقال الموصول على الخط الذي هو وسط في السعة بين سطحي السطح المتوازي فقد أتى بالغالب والحد الكامل. وإنما قيل في حد الشمس إنه نتيجة برهان على جهة التشبيه لأنه معروف بنفسه، والحد الذي هو نتيجة برهان ليس معروفاً بنفسه، ووجه الشبه بينهما أنه لم يزوت فيه بالسبب.

٢٠٤١٢

وأذا تقرّر هذا فترجع فنقول إن الشمس يتميز عن غير الشمس بأنه يخال في إنه حي. ولما كان هذا يخال في الشيء من قبل معان، فبين أن كل ما وجد فيه معنى من تلك المعاني لهر يوصف بالحياة. مثال ذلك العقل والحس والحركة في المكان والتفذي والذبول والنمو، فإن كل موجود فيه معنى من هذه المعاني ينطلق عليه اسم الحياة. ولذلك قيل في النبات إنه حي وإن لم يوجد فيه إلا مبدأ التفذي والنمو والنفس، وإنما كان ذلك كذلك لأنه يوجد به قوة ومبدأ يملئ النمو والنفس في الجهات المتضادة من الشيء.

ولبادئ التي في الأجسام البسيطة إنما تتحرك في جهة واحدة من التضادة، أعني المبدأ الواحد منها. مثال ذلك أن النار تتحرك إلى فوق فقط، والأرض إلى أسفل. فأما القوة النامية فإننا نجد أنها تحرك الغذاء في النامي وتنسبه إلى المهتين المتضادتين. وذلك أن النامي ليس إنما

٢ المساوي ر ه المتساوي ر / متوازي ر ه / [بأنه...الأضلاع] ف < ف ه /
 ٢ المساوي ر ه المتساوي ر / النفس < هذا > ف ر / ٩ يوصف ف ه يصف ف /
 ١ ه فانا نجد هـ ر ه فانه ر

١ النفس < هذا > ت ب ج ه، ش ط خ م / ه والحد الذي ما هـ ت ا ب ج د، ش (ما) ت

ينسب إلى فوق فقط ولا إلى أسفل فقط ولكنه ينسب إلى الجهتين على مثال واحد ، وكذلك ما
 يتعدى فهو حي بدليل أن الحيوان ما دام فيه هذا الفعل ينطلق عليه اسم الحياة وإن فقد
 الحس والحركة ؛ أمنى أنه لا يقال فيه إنه ميت وإن فقد الحس والحركة حتى يفقد قوة
 التمدد . وهذه القوة المنسوبة إلى النبات هي التي يمكنها أن تتفارق سائر القوى إذ كان ليس
 في النبات قوة أخرى غير المنسوبة إلى هذه النفس التي تسمى الفاذية . وأما سائر القوى فليس
 يمكنها أن تتفارق هذه القوة ، أمنى أن توجد مفردة دون هذه القوة ، ولذلك كل حساس منفذ
 وليس يحس كذا أن كل ناطق حساس ولا ينمكس ، وذلك في النطق الذي في الأشياء ،
 المائة (٨) .

فإذا كان في الشيء المبدأ المنسوب إلى القوة الفاذية وحده ، قيل في الشيء إنه حي ولم يقل
 فيه إنه حيوان ، وإذا كان فيه مع هذا المبدأ حس اللس ، قيل فيه إنه حيوان ، وذلك أن
 الأشياء التي لا يتبدل مكانها ولا يوجد فيها من الحواس الخمس إلا حس اللس فقط تسمى
 حيوانا . وذلك أنه إن كان المبدأ الفاذي قد يوجد في النبات من دون مبدأ الحس كذلك حس
 اللس قد يوجد في بعض الحيوانات دون سائر الحواس . ولذلك كان كل حيوان له حس
 اللس ، فأما السبب في افتراق هذه القوى بعضها من بعض فنفس القول فيه في ما بعد . (٩)
 وأما في هذا الموضع فنبين ما يحتاج إلى معرفته من ذلك هو أن النفس هي مبدأ هذه
 الأشياء التي ذكرناها كلها ، وأنها التي بها حدثت ، أمنى الفاذي والحساس والعاقل والحركه .
 ١٥

١ الجهتين ر / جهتين ر / ٢ [أمنى] ر < > ر / ٣ [هذه] النبات ف / هي ر
 أمنى ر / القوى [فليس يمكنها] ر / ٤ [هي] التي ر / ٥ ولا وليس ر / ٦ تبدل
 ف / ١٤ بعد [بعض] ف / ١٥ فبلغ ر / مبلغ ر

وإن كل واحد من هذه هو نفس أو جزء نفس. وقد يجب أن نفحص إن كان جزءا فهل هو جزء من جهة أنه متماثل سائر الأجزاء بالمعنى وحده، أو بالمعنى والموضع أعني موضعه من البدن. فاما في بعض هذه الأجزاء وفي بعض الحيوان فليس يصحب الوقوف على هذا المعنى من أمر النفس، وأما في بعضها فليس كذلك. وذلك أنه كما يظهر في النبات أن القوى الثلاثة التي فيه أعني الفاذية والنسبية والولادة، ليست مفترقة بالمكان. إذ كان كل جزء من النبات توجد فيه هذه القوى -ولذلك أي جزء قطع منه- وجد يفعل أعمال جملة ذلك النبات- كذلك يظهر الأمر في كثير من الحيوان المحتز، أعني إذا قطع جزء منه وجد يتحرك في المكان ووجد يحس، وإذا وجدت له الحركة في المكان وجد له حس وتخييل (١٠) وما له تخيل فله تشريق. وذلك أنه حيث يوجد الحس توجد اللذة والأذى. وحيث يوجد هاذان فقد يوجد شهوة. فالنفس في هذا الحيوان كأنها واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، وكذلك يجب أن يكون الأمر في هذه القوى في سائر الحيوان الأكمل، أعني أنه يجب أن تكون واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى؛ وأما العقل والقوة النظرية فليس أمره بيتا هاهنا. هل هو متماثل للبدن أم ليس بمتماثل.

قال: ولكن يشبه أن يكون هذا جنسا آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يماثل، كما يمكن أن يماثل الأبدى الفاسد. وأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها من هذا الحد أنها ليست مفارقة كما يقول أرسطو (١١)، وكذلك من البين من أمرها أنها بالمعنى مختلفة.

١٢ب ٢٥

١ أو جزء ر ه / وجز ر / ٢ أو بالمعنى ف < > ف ه / والموضع أعني موضعه ر ه / والموضع أعني بموضعه ر / ولي ر ه / أو في ر / ٤-٥ إن القوى... النبات ر < > ر ه / ٧ ووجد ف ه / ووجد ف / ٩ يوجد توجد ر / فالنفس ر ه / والنفس ر / ١٢ (كما... الأبدى) ر < > ر ه / ١٤-١٥ من هذا... أمرها ف < > ف ه / ١٥ لهذا الحال ف ه / أنها ر ه / مفارقة < للبدن > ر ه

١ أو جزء وجزه ث د / ١٥-١٤ من هذا... أمرها ش ع / ١٥ الحد ث، ش ط ع ل

٢

|| ش ح

وذلك أن معنى أن يحس الإنسان غير معنى أن يروى ، وكذلك الأمر في مائة سائر القوى التي مددنا بعضها لبعض . فاما أن لبعض الحيوان هذه كلها ولبعض بعضها أو واحدا منها . وأن كون الأمر بهذه الصفة هو الذي يفصل اختلاف أنواع الحيوانات ولأى سبب كان ذلك . مبيحص بأحره عنه . وقد مرض للحيوان مثل هذا في الحس بعينه . وذلك أن لبعضه الحواس كلها ولبعضه واحد منها . وهي العاسة المعطر إليها في وجود الحيوان التي هي عاسة الفلمس

١٧١٤

قال : ولا كان من البين أن الشيء الذي به نقول إنما نحس روحيا هو كالشيء الذي به نقول إنما نعلم ونصح ، وكان من البين بنفسه أنا إنما نقول إنما نعلم من قبل العلم ومن قبل الشيء القابل ، وكذلك نقول إنما نصح من قبل شئتين . أحدهما الصحة والآخر القابل . وكان العلم صورة والشيء القابل له هيولى ، وكذلك الصحة هي صورة للشيء القابل لها . وكان هاتان الصورتان لا توجدان في غير القابل لها ، فإنه يظن أن فعل القابل الذي هو الصورة للشيء إنما يوجد للصورة وهي في القابل . فبين أن سائر أعمال النفس التي تنسب إلينا إنما تنسب إلينا من قبل شيء يجري منا مجرى المادة وشيء يجري منا مجرى الصورة . وإذا كان ذلك كذلك فبين من ذلك شيان : أحدهما أن النفس هي التي تجري منا مجرى الصورة لا مجرى الهيولى ولا الشيء الموضوع للصورة .

١ صورة الصورة ف / ١١ للصورة لصورة ر / ١١ إليها... إليها... إليها ر /

١٢ منها ر / وشي يجري منا / وهي تجري منه ر / وشي يجري عنها ر /

١٢ منها ر /

١ صورة ت . ش / ١١ للصورة وهي في القابل القابل ت . ش / ١١ إليها ش ح

إليها ت . ش / إليها إليها ش ط / ١٢ منها ش ط

وإذا كان ذلك كذلك وكانت النفس جوهرًا، وكان الجوهر يقال على ثلاثة محال كما تقدم (١٢) المادة والصورة والمركب متما فالنفس هي الجوهر الذي هو الصورة. والمسمى الثاني أن النفس لا تفارق البدن، وذلك أنه لا كانت الهوى من هذه قوة أمضى البدن، والصورة معنى تستكمل به تلك القوة كما تستكمل سائر المواد التي وجودها بالقوة بالصورة التي هي توتيرة منها، مبين أن النفس من هذا هي كمال الجسم. وأنه ليس يمكن أن توجد إلا في الهوى التي هي توتيرة عليه. ولا يمكن فيها أن توجد في أي جسم اتفق، بل في أجسام مضمومة وهي التي لها قوة على قبولها، فضلا من أن توجد في غير جسم.

ولذلك أحسن الذين قالوا (١٢) إن النفس لا تكون خلوا من البدن ولا هي الجسم ولاكها معنى في الجسم، وليست في كل جسم بل في أجسام مضمومة؛ بخلاف ما فعل الذين قالوا إنها شيء مفرد قائم بذاته وإنما تداخل الأجسام. فإن هازلا لا يتدبرون أن يقولوا لم دخلت بعض الأجسام دون بعض إذ كنا نرى أنها لا تداخل أي جسم لتتفق ولا لم تداخل في وقت ولا تداخل في آخر. وأما إذا قلنا إنها استكمال للجسم الذي هو بالقوة ذلك الاستكمال للأجسام التي ليست فيها قوة، وكانت تلك الأجسام حادثة أو معنى القوة فيها حادث، فقد أمكننا أن نمطي السبب الذي من قبله وجدت في بعض الأجسام ولم توجد في بعض، وهو وجودها في الأجسام التي شأنها أن توجد فيها في وقت دون وقت. وهو وقت حصول القوة فيها. فقد تبين

٢ قوة أمضى البدن؛ هي القوة التي في البدن ر / ٥ النفس؛ فـ ٥ نفس ف / ٩ (في) ف
 < فـ ١٠ / دخلت داخلته ر / ١١ لم تداخل (أي جسم اتفق) ف / ١٢ هو
 هي ر / للأجسام الأجسام ر / ١٣ ليست ر / ليس ر / ١٤-١٥ (أو.. الأجسام) ف
 < فـ ١٢ / معنى هو توجد ر

٤ بالصورة؛ بالصورة ث. ش / ١٢ معنى؛ ث ١ غير ش ح ط خ م. ث ٥ هي غير ت ب ح.
 ش ل

من هذا أن النفس هي استكمال البدن والجهة التي بها كان البدن مستكملاً بها .

٢٩٤٤٤

قال : فأما جميع هذه القوى من النفس التي ذكرتها فكلها موجودة في بعض الحيوان وبمقتضاها موجودة في بعضه . وفي الأفراد من الحيوان توجد من هذه القوى واحدة فقط ، ونعني بالقوى المدى والحساس والشوقي والمحرك في المكان والفكر والمميز . والذي توجد من هذه في البت فالغاذي وحده كما قلنا . وأما في الحيوان فالغاذي والحساس والشوقي . والشوق منه شهوة وسه غضب ومنه إرادة . والحيوان كله لا يخلو من حس اللمس . وكل ما له حس فله لذة وأذى وكل ما له لذة وأذى فهو مشته أعني أنه يشتهي حصول اللذة وزوال الأذى . ولما كان كل حيوان مشغولاً بحسبه يجب أن يكون له الحس الذي يميز به الغذاء . والحس الذي به يدرك الغذاء هو الذي يدرك به فقد الغذاء . كالحال في واحدة واحدة من الحواس . أعني أنها تدرك الشيء الخاص بها وعدمه .

١٠

ولما كان الحيوان إنساناً هو مركب من اليابس والرطب والبارد والبارد . ويجب أن يكون غذاه من هذه الأربعة . ويجب أن يكون الذي يميز به غذاه هو حس اللمس إذ كان هذا الحس هو المختص بإدراك الأشياء اليابسة والرطبة والحارة والباردة . وأما سائر الحواس فليس يحتاج إليها الحيوان في غذائه ولا يشتهاها إلا بطريق المرض . مثل الصرير واللين والرائحة . وأما إدراك الطعم فهو ليس ما . ولذلك كان ضرورياً للحيوان . والجوع والعطش هما شهوة للغذاء .

١٥

١ (الجهة) ده (الحيث) ر / مستكمل (بها) ر / يشتهي (يشته) ف / ٨ (الحس الذي) ر
< ده / ١٢ ووجبا ده فوجب ر

ويدل على أن الغذاء للكيفيات الأربع أن الجوع هو شهوة الحار الجاف والمطر شهوة البارد لرطب وهذه الشهوة هي من حس اللس. وأما إدراك الطعم فكأنه توطئة للغذاء وسبب لتدوله. وقد ينبغي أن نخلص من هذه بأخره فأما في هذا الموضع للنقصر على الذي نقوله وهو أن ما كان من الحيوان له لسان فله شوق. فأما هل له تخيل فليس ذلك بالظاهر. وينبغي أن نحصر منه بأخره. ولكن الحيوان الكامل الذي فيه التخيل ففيه الحركة في المكان ضرورة. والذي هو اكمل من هذا ففيه القوة المبينة والعقل مثل الناس أو جنس آخر من الحيوان إن كان مثل الإنسان أو أفضل منه.

وينبغي أن تعلم أن حد النفس المتول هاهنا. وإن كان يحصر جميع قوى النفس. إنه ليس يدل منها على طبيعة واحدة مشتركة لجميع أجزائها. أعني مقولة بتواطؤ في كل واحد منها. وهو قولنا مثلا فيه أنه استكمال. وذلك أن هذا المعنى ليس هو في قوى النفس واحدا بتواطؤ كما هو حد الحيوان معنى واحد مقول بتواطؤ في جميع أنواع الحيوان. وإنما هو واحد بتقديم وتأخير. وذلك أن استكمال قوى النفس بعضها متقدم في الوجود على بعض. ومثال حد النفس هذا هو مثل حد الشكل. فكما أن حد الشكل ليس يشذ عنه شيء من الأشكال. كذلك حد النفس ليس يشذ عنه شيء من قوى النفس. وكما أن حد الشكل ليس يدل من الأشكال على طبيعة واحدة إذ كانت الأشكال فيها التقدم والتأخر. كذلك حد النفس. وذلك

١ (وهذه) ف > > ف / فكانا فيانه ر / توطئة) ر / تطيب ر / وسبب ر

أو سبب ر / ٦ والعقل ر / والمحس ر / ٨ (إن تعلم) ر / ١٠ ليس (هو) ر

> ر / ١٤ يدل (الشكل) > ف / ١٥ (الأشكال) ر > > ر

أنه كما أن الثلث متقدم على الربع، كذلك الناذي متقدم على الوجود على الحساس. ومن وجد مثل هذا الحد للنفس فتركه، لكونه ليس من الحدود التي تفهم من الأنواع المنحصرة في طبيعة واحدة. فهو يستحق أن يهزأ به كما لو كان مرض مثل هذا لإنسان في حد الشكل. وكما أن بعد معرفة حد الشكل العام ينبغي أن نتسب معرفة ما هو شكل شكل من أنواع الاشكال الداخلة تحته. كذلك بعد معرفتنا بهذا الحد للنفس ينبغي أن نعرف ما هو الاستكمال الموجود للقوة الغادية ولأي شيء هو استكمال. وما الاستكمال الموجود للقوة الحساسة ولأي شيء هو استكمال وكذلك في قوة قوة. ومعرفة لأي شيء هو استكمال قوة قوة من هذه القوى ما عدى العقل هو أمر غريب من هذا الحد، فأما معرفة لأي شيء هو استكمال العقل فمعرفة غير طاهرة من هذا الحد والكلام في غير الكلام في واحد واحد من هذه القوى.

وينبغي أن نبهت من سبب الترتيب الموجود فيها. أعني لم كان الناذي لها يوجد في النبات دون الحس والحس لا يوجد دون الناذي، ولم يوجد اللس وحده وسائر الحواس لا توجد دونه ولم كان بعضه له الحركة في المكان وليس ذلك لبعضه؟ وكذلك لم كان ما له الفكر والتمييز فله سائر القوى، وما له سائر القوى فليس يجب أن يكون له فكر وتمييز؟ ويجب أن يكون ترتيبها في تعليم هذه الأشياء بحسب ترتيبها في الكون، وهو أن نبشئ بشيء جوهر الأول «الأول منها في الكون حتى تنتهي إلى آخرها في الكون وهو التقدم في الوجود، فنقول ما

١ الثلث فـه مطلق فـ / «كذلك على الربع» كذلك ر / الـ «حواس» حاس ر /
 ٢ «كما» ر < > ره / ٥ بهذا / ٨ فـمعرفة / ٩ فـمعرفة ر / ١٠ في واحد
 (واحد) فـ < > فـه / ١٠ الناذي فيها / ر < > ره / ١٠ الناذي فيها «غير الكلام في
 واحد واحد من هذه القوى» الف / ١٤ «ترتيبنا... بحسب» ر < > ره / ترتيبنا ره ترتيبها
 ر / تعليم ره تعلم ر / ١٥ «في الوجود» ر < > ره

٥ بهذا ت، ش / ٨ فـمعرفة فـمعرفة ت، ش / ١٠ الناذي فيها ت، ش / ١٤ جوهر
 الأول ت، ش / ١٥ الجوهر الأول ت، ش / ١٥ فالأول هو الأول ت، ش
 ج، ش غ م ا ت ا ه، ش ح ط ل

هي انس العادية أولا ثم ما للحساسة ثم ما التخيلة. وقد يجب أيضا على من كان مرعيا أن يبحث عن جوهر واحد واحد من هذه القوى حتى يقف عليه. ثم يقف بعد ذلك على الأشياء، اللازمة لذلك الجوهر أعني الأمراض اللاحقة له أن يجعل الطريق في ذلك بأن يبحث أولا عما هي أعمال هذه القوى فيها أعرف. وسها يصير إلى المتقدم الذي يطلب معرفته. مثال ذلك أنه من كان مرعيا أن يبحث عن العقل ما هو والحساس ما هو والغاوي ما هو فقد يجب أن يفحص أولا في فعل العقل ما هو وعن فعل الحساس ما هو، فإن الاتصال عندنا أعرف من القوى التي تصدر عنها تلك الأعمال. وكذلك أيضا إذا أردنا أن نعرف هذه الأعمال فيجب أن نتقدم بمعرفة مفعولاتها، فإن المفعولات أيضا أعرف من الأعمال. مثال ذلك أن العقل أعرف من فعل العقل الذي هو أخذ المفعول. والغذاء أعرف من فعل القوة الصاذية الذي هو التنفيذ، وكذلك المحسوس أعرف من فعل الحواس الذي هو الإحساس.

٥ يبحث يفحص ر / ما هو : «ومن فعل» ا ف

القول في القوة الناذية

ولما كان يجب أن نجعل القول أولاً في أول هذه القوى في الكون وأصلها وكانت هذه هي
 لنفس الناذية، فقد يجب أن نجعل الكلام أولاً في هذه النفس فنقول إن أفعال هذه هي
 التوليد واستعمال الغذاء. وأشرف أفعال ما هو حي بالطبع ما ليس فيه مائة ولا هو متولد من
 تلقائه هو أن يفعل آخر مثله بالنوع فيفعل الحيوان التناسل حيواناً مثله ويفعل النبات نباتاً
 معه. وإنما كان ذلك كذلك كيما يشارك الكائن الفاسد الأبدى (١١٤) في الدوام بقدر ما يمكن
 في طباعه، فإن جميع الأشياء تشتاق إلى ذلك وسبب ذلك تفعل جميع أفعالها بالطبع. وذلك
 أن الذي من أجله يقال على ضربين: (١١٥) أحدهما الشيء الذي يكون في الشيء، أعني الصورة
 في الهيولى، وذلك أن الهيولى والموضوع هي من أجل الصورة، والثاني الذي له الهيولى
 والصورة، وذلك أن الهيولى والصورة إنما وجدت من أجل المركب. والتوليد إنما هو من أجل
 الذي له الصورة، وهو الشخص. وذلك أنه لما لم يكن في الكائن الفاسد أن يبقى واحداً
 بالشخص، جعل له من مشاركة الباقي بالشخص في البقاء بقدر ما أمكن في طباعه من المشاركة،
 لبعض أقل وبعض أكثر، ففي التناسل يبقى لا الشيء بعينه لكن مثله. وليس الباقي فيه واحداً

٢ (هي) ر > ر* / ٥ تلقائه! تلقياه ف / ٧ أفعالها! أفعالها ر / ١٠ من جل: > لذي
 هو من أجل: > الذي ف

٤ التوليد > والنوع > ت هـ، ش ح ط ل م / ما من ت، ش / ٥ آخرات ب أحدث ا ح
 د، ش / ٦-٥ أن يفعل النبات نباتاً مثله! ت، ش / ١٢ من! مثال ت، ش ح* ل- مثل ش

بالمدد بل واحدا بالنوع. والنفس هي مبدأ الجسم على ثلاثة أنحاء: مبدأ على أن مبدأ الحركة، أعني أنها مبدأ على طريق المحرك فيها له هذا المبدأ؛ ومبدأ على طريق الغاية. وذلك أن الجسم إنما يوجد من أجل النفس؛ ومبدأ أيضا على طريق الجوهر والصورة. والصورة والمادة هي من أجل الفعل (١٦٦). فإن الذي من أجله كما قلنا يقال على سرييس. أحدهما الشيء الذي من قبله الموضح وهو الصورة. والآخر الشيء الذي له الصورة وهو الذي تصدر عنه أفعال تلك الصورة. فهذا المبدأ الذي هو مبدأ الحياة هو مبدأ الشيء الحي على أنه الذي به يحيى، أعني يفعل أفعال الحياة. وهو مبدأ أيضا للجسم الحي على أنه غاية له، وذلك أن جميع الأجسام الطبيعية هي من أجل الطبيعة التي تنزل منها منزلة الصورة. وكذلك الشيء في النبات هي آلات لهذه النفس وكذلك التي في الحيوان وجميع الأفعال التي تنسب لذوى النفوس من جهة ما هم ذوى نفوس فيبدونها هي النفس. فالنبات إنما ينمو ويذبل ويتنذى بهذا المبدأ كما أن الحيوان بالنفس الحساسة يحس وليس شيء يتنذى ما لم تكن له هذه النفس.

وأما ابن هاتيس فلم يحب في قوله حين نسب هذه الأعمال في النبات إلى الأسطقسات قبل أن النبات أما نمو فروعه إلى أملاء نسبة النار إذ كانت تتحرك إلى فوق. وأما نمو أصوله إلى أسفل نسبة لأرض. فإنه لو كان الأمر كما زعم لافترق الجزء الناري فيه من الأرض. ولكان

١ شئ ثلاثة ر / ٦٠٥ الذي تصدر التي تصدر ر / ١٩ يصيب يصيب ف ر / ١٤ أما ر
 ٢٥ أيضا و

١٢ يصيب يطيب ت ج طيب ت ب يحود ت ا د ه وجد ش / ١٤ أما! إنشآت. ش

دلك يفسد النبات . فيجب أن يكون هنا شئ يخلط الجزئين أحدهما بالآخر وهو الجزء الذى يحركهما إلى جميع الجهات فى النبات . ولم يجب أيضا فى جملة الفوق من النبات فى جهة الفوق من العالم . فإن الرأس فى الحيوان يشبه الأصول فى النبات إذ كان بالأفعال يتبني أن تتميز الجهات فى التنمصات . ووجه شبهه أن من الرأس يكون مدخل الغذاء للحيوان كما يكون من الأصول فى النبات . فعلى هذا الفوق فى النبات هو مخالف للفوق من العالم .

٩٢٤١٩

قال : وقد علم قوم (١٧) أن سبب الاختذاء والنمو بإطلاق هو النار فإن النار توجد وحدها من بين سائر الأجسام تختذى بالوقود وتنمى . فذلك يسبق إلى الظن أنها سبب الغذاء والنمو . لكن إن كان ذلك كذلك فعلى أنها آلة للنفس الفاذية لا أنها سبب لذلك بإطلاق . بل النفس أخرى بذلك . وذلك أن سائر النار ليس له حد يقف عنده بالطبع فى المقدار . بل تنمو ذلك إلى غير نهاية ما دام المحترق موجودا . فأما الأشياء النامية بالنفس الفاذية فإن نموها حدا ونهاية فى المقدار . وذلك أن كل نام فله عظم محدود . وإذا كان ذلك كذلك فالنمو فى هذه الأشياء هو للنفس لا للنار . وذلك أن النفس هى الصورة التى بها يكون هذا الفعل والنار هى الآلة والهيولى للنفس التى بها تفعل هذا الفعل . ونسبة الفعل إلى الصورة هو أخرى من نسبته إلى الهيولى .

١٩٢٤١٩

قال : فلما كانت قوة النفس الفاذية والمولدة واحدة بحيثها بالوضع وجب أن تلخص أولا ما الغذاء . فإن بهذا الفعل تنفصل من سائر القوى . فنقول إنه يظن أن الغذاء هو ضد المختذى .

١٥

١ يخلط / ره يوطب / ه [فى النبات] ف ر > وه / ٧ [من] ف ر > ف ه / ٨ [كذلك] ف ر > ف ه / ٩ [الآلة] الآلة ر / ٩ عطف ف ر / المقادير ف / ١١ كل نام / ره النفس كل نام ر / فى هذه ره لهذه ر / ١٢ الآلة الآلة ف / ١٢ [بها] ف ر > ف / ١٥ <قد> يظن ر

١ يخلط / يوطب ت . ش / ه فى النبات / النبات ت ب ج د ه . ش من النبات ت ا /

٩ المقادير ت . ش / ١٢ الآلة ت . ش

وليس كل ضد ولاكن ما كان من الأضداد يتكون بعضها من بعض وينمو بعضها من بعض ، وهو التكوين الذي يكون في الجوهر. فإن كثيرا من الأضداد يتكون بعضها من بعض وليس يسو بعضها من بعض ، مثل تكون الصحيح من المريض وبالجلة الأضداد التي في الكيف . والتي يتكون بعضها من بعض ليس نجد اغتذاء بعضها ببعض على مثال واحد فإن الله تعالى تعدد كالعذاء للنار والنار ليس بعذاء لله ، فعمل هذا يوجد الأمر في الأجسام البسيطة أن أحدهما غاذ وآخر منتذى إلا أن في كون الضد ينتذى من الضد موضع شك . وذلك أن بعضهم يقول أن الغذاء هو الشبيه وإن الشيء إنما ينتذى بشيئه لا بضده وكذلك به يسي ، وبعضهم يرى كما قلنا مكس هذا وهو أن الضد ينتذى بضده . وحيثهم في ذلك أن الغذاء يتمثل من الغاذي ولا يتمثل الشيء من شبيهه بل عن ضده . وأن الغذاء يتغير وينضم والتغير في كل شيء إنما يكون من الضد إلى الضد أو إلى ما بين المتضادين . قالوا والغذاء هو الذي يتمثل من المنتذى به لا المنتذى من الغذاء ، كما أن الخشب هو الذي يتمثل من النجار لا النجار من الخشب ، اللهم إلا أن يسم سمس انتقاله من أن لا ينجر إلى أن ينجر فغيرا . وأما الفريق الثاني فقالوا إن لغذاء يجب أن يكون شيئا من قبل أنه يتصل بالغاذي . حتى يكون هو والمنتذى واحدا فيجب أن يكون شيئا .

١ [من] ر < > ر ه / من بعض / (مثل تكون) ف / ٢ الجوهر ر ه الجوهر ر /
 ١٢ انتقاله] ر ه انتقاله ر / ١٣ هو والمنتذى ر ه هو هو والمنتصل ر

١٣ هو والمنتذى هو والمنتصل ت ه ش

وقول كل واحد من الفريقين صواب من جهة، خطأ من جهة، وذلك إن العداء يقال على ما هو غذاء، بالفعل وهو الذي انهمض وتم اتصاله، ويقال على ما هو غذاء بالقوة وذلك قبل أن يهضم، فالغذاء إذا من جهة ما يتصل شبيهه ومن جهة ما يتغير من القوة إلى الفعل عند. ولما كان ليس يوجد شيء يتغذى ما لم تكن له شركة في الحياة كان الجسم المتغذى إنما يتغذى من جهة « هو حي (١٩٩) لا من جهة ما هو حار أو بارد ولا أبيض ولا أسود. وقلنا في شيء أنه يتغذى وأنه ينموها واحد بالموضوع إثنان بالمضي. وذلك أنه من حيث يحفظ جوهر المتغذى المشار إليه من التغير فهو غذاء. وذلك هو بأن يخلف فيه بدل ما تحلل، ومن حيث يزيد في كمية المتغذى فهو منس، ومن حيث فيه أيضا قوة على أن يولد مثل المتغذى فهو مولد. فيكون هذا المبدأ من النفس الذي يسمى الفاذي هو قوة تقدر أن تحفظ الشيء الذي هو له مبدأ، ويكون الغذاء هو له آلة يستعمل في هذا الفعل، ولذلك إذا عدم الغذاء لم يمكن أن يكون موجودا. ولما كان هاهنا ثلاثة أشياء، المتغذى والمتغذى به والفاذي، فالفاذي هو النفس والمتغذى هو الجسم الذي له هذه النفس والمتغذى به هو الغذاء. ولما كان الواجب في جميع الأشياء أن تسمى من غاياتها وكانت الغاية في هذا الفعل هو توليد المثل، كان واجبا أن تسمى هذه نفس مولدة المثل، إذ كان الفعل هو الغاية التي تقصده بالغذاء والتغذية.

-
- ١ (من جهة خطأ) ر < > ره / ٤ المتغذى المتغذى ر / ٥ أنا ره أنا ر / ٦ ها {هنا} ر / ٧ هو بأن ره بعد أن ر / حيث {يحفظ جوهر المتغذى المشار إليه من التغير فهو إذا} ر / ٨ المتغذى المتغذى ر / ٩ تقدر أن تحفظ ره تجد وإن تحفظ ف تتغذى أن تحفظ ر / ١٠ له ألة ره الذي ر / ١١ اشياء فه شيئا ف / المتغذى والمتغذى به ر المتغذى والمتغذى به ف / فالفاذي ره فان الفاذي ر / والمتغذى والمتغذى ر والمتغذى ف / ١٢ هذه هذا ر / والمتغذى به والغذاء به ف ر / ١٣ هذا هذا ر
-

٩ تقدر أن تحفظ) ت ب ج د، ش أن يحفظ ت / ١٠ له آلة الذي ت، ش

وهذه النفس تحرك الغذاء بواسطة الحار الدريزى. لأن الغذاء ينهمم والانهمام لا يكون إلا بالحرارة. فهنا إذا ثلثة أشياء: (٢٠) محرك لا يتحرك وهى النفس ومحرك يتحرك وهو الآلة التى بها تحرك النفس أمضى الحار. ومتحرك غير محرك أصلا وهو الغذاء. فإن المحرك ضربان. صرب يحرك ولا يتحرك (٢١) بمنزلة نفس الريان الذى يحرك السفينة، وضرب يحرك ويتحرك بمنزلة يد الريان والسكان. فلذلك ما يجب فى كل مفتذى أن تكون فيه هذه النفس وأن تكون فيه حرارة. فقد تبين ما هو الباذى وما هو الغذاء على طريق القول الكلى وسنشرح أمره على الاستقصاء فى الموضع اللاتى به. (٢٢)

١ وهذه] وهذا ر / بواسطة ر / ٢ ومحرك [«لا» يتحرك ف / ٣ مفتذى] («مفتذى»)
مفتذى ر / هذه] هذا ر / ٤ طريق «الطريق» ر

القول في الحس العام

وإذ قد لخصنا هذه القوة فقد ينبغي أن نقول في الحس العام. فنقول إن الحس يظهر من أمره أنه إنما يقبل المحسوس من جهة أنه يتحرك عنه وينفعل عنه. وذلك أنه يظن أنه يستحيل من الحسوسات وينفعل منها. وبعض الناس كما قلنا (٢٢) يقول إن الشبيه ينفعل من شبيهه وبعضهم (٢٤) قال إن غير الشبيه ينفعل عن غير شبيهه. وقد قلنا في الأكاويل الكلية في الانفعال والفعل كيف الأمر في ذلك. يعني في كتاب الكون والفساد (٢٥)، ونحن الآن نقولون في ذلك هاهنا. وقبل ذلك فهنا شك في أمر الحس يجب أن يقال فيه. وهو لم ذا لم تكن الحواس تحس ذواتها دون أن تحسها الحسوسات من خارج. فإن موادها وموضوعاتها هي من جنس المحسوسات. مثال ذلك أن الإبصار الغالب على ألها الماء وعلى آلة اللس الأرض وعلى آلة الشم النار وهذه هي الأشياء التي يدركها الحس بذاتها أو يدرك الأمراض اللاحقة لها. والحواس في ذلك أن الحس ليس هو موجودة فينا بالفعل لكن بالقوة ولو كان يحس ذاته لكان الشيء سيجر من القوة إلى الفعل من ذاته ومن غير مخرج. وليس الأمر كذلك. فإنه كما أن ما هو محترق بالقوة ليس يحترق من ذاته دون حضور المحرق له من خارج. كذلك الأمر في الحس بالقوة. ولو أمكن في الحس أن يحس موضوعه لأمكن في الغيبة مثلا أن يحترق من ذاته دون

٢ (ع) ر (د) ر / ٨ تحسرها / تحسرها ف / وموضوعاتها) ف / وموضوعها ف /

١٤ ذاتها) ر / ذاته ر

حضور نار من خارج. وإذا قد قيل هذا فنرجع فنقول فيما تقدم القول فيه وهو هل يفعل الشيء من الشبه أو من الضد؟ فنقول إنه لما كان قولنا في الشيء أنه يحس يقال على ضربين (٢٦) أحدهما بالقوة والآخر بالفعل - مثال ذلك أنه قد تقول فيمن هو نائم أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه بالقوة. وتقول أيضا فيمن هو يقظان وقد صار إلى الفعل بحواسه أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه يحس بالفعل - ولما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل حركة، وكان كل حركة فلها محرك إذ كانت فعل غير تام، فوجب أن يكون الحس تحركا وانفعالا على الوجه الذي سيقال بعد (٢٧) وأن يكون الشيء يفعل من غير الشبه وهو المحرك. وقبل التحرك من جهة ما هو شبيه، أعني أنه يتخير عن المحرك من جهة ما هو ضد وصير مثله من جهة ما هو شبيه.

قال: ولما كان قد تبين أن الحس من بالقوة ومنه بالاستكمال فقد ينبغي أن نلخص كيف الأمر في ذلك في الحواس على الإطلاق وعلى الصوم. فنقول إنه قد تقول في الشيء إنه حساس إذا كانت فيه القوة التي بها يقدر أن يحس وإن لم يستعمل حواسه بعد بالفعل. وهذا هو مثل قولنا (٢٨) في الإنسان إنه عالم في الوقت الذي حصلت له ملكة العلم وإن لم يستعمل علمه. وقد نقول في الشيء إنه حساس في الوقت الذي يستعمل حبه كما قد نقول أيضا في العالم إنه عالم في الوقت الذي يستعمل علمه. والأول هو الحس الذي بالقوة. والثاني هو الذي بالاستكمال

٢١٤١٧

٢ {«قولنا»} كان قولنا ر / ٢ بالفعل ر / بالقوة ر / فيمن أ ف - فن ف / ٦ فلها ر

فه ر / ١٢ فيه {«انه»} ر / ١٤ في العالم أ ف - في العلم ف

والفعل. وإذا كان الذى بالقوة شيئا بقرنا فى الإنسان الذى له ملكة العلم إنه عالم، وكان
تعبير الذى له ملكة العلم من الحالة التى لا يستعمل فيها علمه إلى استعماله، أعنى من ألا يظفر
إلى أن ينظر، ليس تغييرا ولا انفعالا حقيقيا، فانفعال الحواس هو من هذا الجنس؛ ولذلك لم
يكن تابعا لتغير محسوس ولا استحالة على ما عليه الأمر فى الانفعال الحقيقى. وبالحيلة فالمعمل
إن كان ذا صورة مضادة للشيء الذى عنه يتفعل وجب أن يكون انفعاله تغيرا وانفعاله، وذلك
أنه يجب أن يكون فيه معنيان: أحدهما فساد تلك الصورة المضادة، والثانى خروج ما فيه بالقوة
إلى الفعل، والفساد هو تغير ضروري.

وأما إذا لم يكن فى القابل صورة مضادة فليس يكون هنالك تغير عند الخروج من القوة إلى
الفعل، ولذلك لا يكون هنا من تصور معنى الانفعال إلا خروج ما بالقوة إلى الفعل، وهذه هى
حال الحواس. ولذلك لا يكون قبول الحواس محسوساتها تابعا لاستحالة أصلا، وإن سمي مثل
هذا استحالة فعل أن يفهم أنه جنس آخر من الاستحالة. ولذلك كما أنه لا يصلح وليس بصواب
أن يقال فيما لا يفهم إذا فهم أنه قد استحال، كذلك لا يقال فيما لا يحس إذا أحس أنه قد
استحال. وليس قولنا فى الحيوان إنه حساس بالقوة فى وقت ما لا يحس مثل قولنا فى الجاهل
إنه عالم بالقوة، إذ كان تلك قوة بعيدة وهذه قريبة. ولذلك ليس ينبغي أن يسمى خروج القوة
إلى الفعل فى باب التصور بالمقل من العالم تعلقا (١٢٩)، بل يجب أن يلقب بقلب آخر. وذلك أن

١ [ال] تغيير ر / ٢ فيها ر / ٣ [تابعا] ر < > ر / ١١ الاستحالة استحالة ر /
وليس ر / أوليس ر / ١٥ العالم ر / عالم ر

١١ آخرها أحد ت. ش / ١١ الاستحالة ت. ش / ١٢ فيما فى من ت. ش

القوة التي في المتعلم ليس خروجها إلى الفعل من ذات التعلم بل حتى يكون له تعلم . ولا كس على حال خروج التعلم من الجهل إلى العلم من التعلم ليس أيضا باستحالة ولا انفعال . بل يبغي إما ألا تسمى أيضا انفعالا واستحالة وإما أن تسمى على أنه معنى آخر . حتى يقال إن الاستحالة ضرورية : أحدها تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه ، والثاني تغير إلى حال الاستكمال ولوجود (٢٠١) من غير أن يكون في التغير حال يتغير إلى عدم .

وأما قبل أن يخرج الحس من القوة إلى الفعل شبه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر ، لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هي نسبة المقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة . وأما الفرق بينهما أن المحسوسات من خارج النفس والمقولات كأنها في النفس (٢٠٢) . ولذلك متى شاء الإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصور وليس الأمر كذلك في الحس ، أعني أنه ليس إلينا أن نحس متى شئنا ، بل متى حضرت المحسوسات فقط . فالعقل يشارك الحس في شئين : أحدهما أن الحس ينظر إلى الجزئية والعقل إلى الكلية . والعقل ينظر فيما هو موجود في النفس والحس فيما هو خارج عن النفس .

والقول في الفرق بين هذه على التمام يكون فيما بعد . وأما هاهنا فينبغي أن نعتقد أن الذي يقال بالقوة ليس هو معنى واحدا بطلا بل معنيان (ثان : أحدهما كما يقال في الصبي إن فيه قوة مثل أن يمسو جيشا ونفس الجاسم أن فيه قوة مثل أن

١ يكون) تكون ف / اتملم ر معلم ره / ٢ اتملم ره المعلم ر / ٣ يبغي (لها) ف (لها) ر / ٤ لا تسمى ر الا تسمى ره / ٥ المستحيل) للمستحيل ف / والثاني) وال (لتغير) ثاني ر / ٥ (في التغير) ر < ره / حال (ال) ر / ٦ (الى) ر < ره / ١١ الجزئية) الجزئية ر / (موجود) ف

١ يكون) ت ، ش / ٢ تسمى اسمي ت ، ش / ٣ المستحيل) ت ، ش / ١١ موجود) ت ، ش

يتعلم؛ والآخر كما يقال في المحتك في الحرب الذي قد قاد العيش مرات كثيرة أن به قوة على أن يقود الجيوش، ومثل ما يقال في العالم إن فيه قوة على أن يطر حين ليس يطر وبالحلة يقال على ما هو بعيد وعلى ما هو قريب. وإن قولنا إن الحيوان حساس بالقوة هو من هذا النوع القريب.

رابعا نقال أيضا على ما يستحيل وعلى ما لا يستحيل. وإن الذي بالحس بها يقال على ما لا يستحيل. ولكن إذا تقدر أن الانفعال والاستحالة ضربان وتبين فصلهما، ولم يكن للمعنى الذي يجب أن يفهم في الحس اسم مخصوص، فقد يخطر الأمر إلى أن نسميه باسم المعنى الحقيقي من الاستحالة، لكن على أن نفهم منه المعنى الذي قيل وهو أن الحاس بالقوة يصير كالحس بالاستكمال لا الحس بالفعل. وذلك أن الحسوس إنما حصل فيه المعنى الذي به صار محسوسا بانفعال حقيقي، وأما حصول هذا المعنى بالحس فلم يحصل من انفعال حقيقي. ولذلك لا يكون البصر بوجود اللون فيه ملونا كما يكون للجسم الملون بوجود اللون فيه، ولا يكون اللمس حارا كما يكون للملوس ملوسا بكونه حارا بالفعل أو باردا. وإذا كان ذلك كذلك فالحواس هي التي هي بالقوة معاني الحسوسات لا الحسوسات أنفسها، والحاسة تنفعل من الحسوس من جهة ما هي غير شبيهة، وتكون هي معنى الحسوس أو كالحسوس من جهة ما تشبه به.

١-٢ يتعلم... على أن يقود ر > ره / ١ / قد ر > ره / ٢ / < على > الجيوش ر / ه على ما < هو بعيد > ف / لا ف < ف > ره / ٦-٥ / وإن الذي... يستحيل > ر < ره / ١٢ / يكون ر لكونه ره / ٤ / وتكون هي ر ويكون ف ره / أ كالحسوس ر

١١ اللون أ ج، ش ح ملون ت ا ب د ه. ش ح ط ل م / ١٢ / يكون لكونه ت. ش

وإذا قد تكلم في الانفعال المسمى حسا بأمر عام فينتفى أن تتكلم في الحواس أيضا بأمر عام، ثم نصير بعد ذلك إلى ما يخص حاسة حاسة. فنقول إن الحواس تقال على شدة ضروب، وذلك أنها تنقسم أولا إلى ما هو محسوس بالذات وإلى ما هو محسوس بالعرض، والحواس بالذات ينقسم إلى ما هو مشترك لجسميهما وإلى ما هو خاص بواحد واحد من الحواس. فأما الخاص فهو مثل اللون للبصر والصوت للسمع والطعم لحس الذوق ولحار والبارد لحس اللمس؛ والمشاركة هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. فإن هذه تدركها كلها جميع الحواس (١٢٢). وأما الحواس بالعرض مثل أن نحس أن هذا الأبيض زيد (١٢٢)، وذلك أن إحساسنا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد، وإنما كان من جهة ما عرض لزيد أن كان أبيض. ولذلك صار انفعال البصر عنه بالعرض، أي إدراكه منه هذا المعنى هو له بالعرض، إذ كان إننا انفعلي عنه من قبل انفعاله عن لونه.

وخاصة الحواس الخاصة ألا يلحق فيها خطأ فإن البصر لا يخطئ في اللون أي لون هو (٢٤)، ولا السمع في الصوت أي صوت هو ولا الذوق في الطعم؛ وإنما يخطئ أكثر ذلك في الحواس التي بالعرض، مثل غلطه في الشيء المحسوس أي شيء هو وأين هو. والحواس الخاصة هي التي هي بالحقيقة محسوسات وهي التي جوهر واحد واحد من الحواس وطبائع هو أن يحس واحدا واحدا منها. وذلك أن جوهر العين إننا هو في حس الألوان وجوهر حس المذاق في ذلك الطعم وكذلك في سائرهما.

٥-٤ وإلى ما هو خاص...الحواس) بـ من الحواس أو أكثر من واحد واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ر ه / أ إحساسنا ر إحساسها ر / ١٠ إذا ر ه إذا ر / انفعلي انفعال ف / ١٥ <جهر> جوهر ر / العين ر البصر ر / حس الألوان حواس الألوان ر

٥-٥ وإلى ما هو خاص...الحواس) من الحواس (محسوسات ت ب ج، ش ح ط ح ل) أو أكثر من واحد واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ت ا د ه / ١٥ العين البصر ت، ش

القول في البصر

والحسوس الذي ينسب إلى البصر من جهة أنه خاص به هو المرئي. والمرئي هو اللون بالحقيقة. وما يرى ما ليس له لون ولا له اسم يعم حسيه مثل الأشياء التي ترى في الطلبة، فتلك ليست مرئية بالمعنى الذي به يقال في اللون أنه مرئي. وسيظهر فيما بعد ذلك أكثر وعلى أي جهة يقال فيها إنها مرئية إذا ظهر الفرق بينها وبين اللون. وإذا كان الأمر هكذا والمرئي بالحقيقة هو اللون واللون هو الوجود بذاته خارج النفس. وأما المرئي فإنه يكون مرئياً بالاصالة إلى الرائي، ولذلك لا ينبغي أن يفهم من قولنا موجود بذاته ما فهم من ذلك في كتاب البرهان (٢٥)، وهو كون المحمول في جوهر الموضوع أو كون الموضوع في جوهر المحمول. وهذا هو الذي يقابله ما بالمعرض، بل الذي يقابل ما بالذات عايناً ظاهرياً يقال بالقياس إلى غيره. وذلك أن الأشياء منها ما يقال بذاتها لا بالقياس إلى شيء آخر ومنها ما يقال بالقياس إلى شيء آخر، فاللون هو من الأشياء الوجودية بذاتها والمرئي هو من الأشياء التي يقال بالقياس، ولكن اللون هو السبب في وجود هذه الإضافة للشيء أعني كونه مرئياً. وذلك أن الجسم إننا صار مرئياً من قبل سطحه، وسطحه إننا صار مرئياً من قبل اللون الذي فيه. ولما كان اللون هو الذي يحرك الشف بالفعول - وهو الجسم الذي يشعل الضوء - وكانت طبيعة اللون هي هذه الطبيعة أعني أنه لا يرى إلا بحضور الشف والضوء، فقد ينبغي أن نقول أولاً في الضوء، ما هو وذلك بأن نقول في الشف أولاً ما هو.

٢ [إنه] ف < > ف / المرئي والمرئي المرئي والمرئي ف / ٢ يرى / يرى ف / (السم) ف
< > ف / ٤ مرئية / مرئية / مرئية [أذا ظهر] ف / مرئي / يرى / ٥ مرئية / مرئية ف
ر / ف المرئي / المرئي ف / ٦ المرئي المرئي ف / مرئي / يرى ف / ٧ الرائي / الرائي ف
ر / ٨ فالذي هو الذي ر / ١١ والمرئي / المرئي ر / ١٦ انقول ر < > ر

فالذي يقال هو الذي يقابل ث، ش

فنقول إن المشف هو الذى ليس بهرتى بذاته وإنما يرى من قبل لون غريب يكون فيه. والجسم الذى هو بهذه الحال هو الهواء والماء وكثير من الأجسام الصلدة كالزجاج وغيره. (٢٦) ولذلك ليس هذه الطبيعة للهواء من جهة ما هو هواء ولا للماء من جهة ما هو ماء. لكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء الشفافة. وهذه الطبيعة هى موجودة فى الجسم الأبدى أعني السارى. فأما الضوء فهو كمال هذه الطبيعة وفعلها أعني أن الضوء هو كمال المشف من جهة ما هو مشف. وذلك أن المشف منه بالقوة ومنه بالفعل. فما كان بالقوة فهو منظم وما كان بالفعل فهو مضى. والضوء بمنزلة اللون للمشف متى كان شفا بالاستكمال. وذلك إما عن النار أو الجسم السارى. فإن المضى هو هذان قط. والجسم السارى هو مشف بالفعل دائما. لأنه يوجد فيه ما الضوء والإشعاف دائما. والضوء هو فى المشف بمنزلة الملكة. والظلمة ضد الضوء. وهى عدم هذه الملكة فى المشف. ولذلك ليس حدوث الضوء شيئا غير حضور هذا المعنى فى المشف. أعني كونه مشفا بالفعل. وليس الضوء بجسم ولا شيئا يسيل من جسم. ولذلك لم يحب ابن دقليس ولا غيره ممن قال إن الضوء متحرك وأنه ينتقل ليصير من جسم من فوق ليسير أولا فى الهواء بين السماء والأرض ثم يسير بعد ذلك فى الأرض (٢٧). فإن هذا القول خارج من القياس. فإنه لو كان الأمر كذلك لكان يمكن أن يذهب ذلك علينا فلا نحس فى المسافة البسيطة. وأما أن يذهب ذلك علينا فى هذه المسافة العظيمة. أعني ما بين

١ يرى برا ف ر / ٢ ولما [من جهة ما هو ماء ولكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء] ر / الصلدة الصلدة ف / وغيره ر / أ (أ) ر < > ر / ١١ يسيل أ ف ر ينتقل فـ ر / ١٢ ابن ابن ر / ينتقل (ليصير) ف

الشرق والغرب فلا نحس فيها متحركا ، فذلك شئ خارج من القياس ، أعني أن يكون هو في هذه الساعة متحركا ونحس نحن حادثا فيها دفعة.

ولما كان يجب أن يكون القابل للون ما لا لون له والقابل للصوت ما لا صوت له وكذلك في سائرهما ، وكان ما لا لون له هو المشف غير المرئي ، ونحو المرئي (٢٨) هو الذي لا يرى أصلا أو الذي تعمس روعته بمنزلة الشئ المظلم ، والذي هو المظلم هو المشف نفسه ، إلا أنه ليس يكون مظلما متى كان مشفا بالفعل بل متى كان بالقوة. فإن هذه الطبيعة الواحدة بمنها ربما كانت مضبوطة وربما كانت مظلمة ، وجب أن يكون القابل للون هو المشف بالفعل ، وليس كل ما يرى يرى في الضوء ، بل إننا الذي يرى في الضوء من كل شئ هو لونه الخاص به ، ولذلك كانت هاهنا أشياء لا ترى إلا في الظلمة ، وهي الأشياء التي تطع في الظلمة بمنزلة النار ، وهذه ليس لها اسم واحد يجمعها ، وهذه الطبيعة توجد في الصدف (٢٩) والقرون وبؤوس بعض السمك وبلوسها وفي بعض أعين الحيوان. وبعض الحيوان يوجد بهذه الصفة بمنزلة الجاحب ولكن هذه كلها لا يرى اللون الخاص بها إلا في الضوء. فلما السبب الذي من قبله صارت هذه الأشياء ترى في الظلمة فيقال في ذلك في كتاب الحس والحسوس ، (٣٠) وأما الذي هو بين هاهنا من هذا القول فهو أن كل ما يرى في الضوء فهو لون وأن كل لون فهو يرى في الضوء ، ولذلك قيل فيه أنه المحرك للمشف بالفعل.

٢ حادثه ف / ٢ للون / ٤ المرئي المرى ف ر / يرى / برا ف ر / ٥ أو الذي ر / والذي ر / تمسرا ر / تمكس ر / ٢ للون للعين ف ر / ١٢ (هوا) ر / ١٥ للمشف / للمشمس ر

٢ للون اللون ت ، ش ع / ٥ أو الذي والذي ت ، ش

قال: والدليل على أن اللون إنما يحرك المشف بالفعل أنك إذا وضعت ما له لون على
 البصر فنه لم يدركه البصر وهو شفاف. فإن اللون إنما يحرك البصر بأن يحرك الهواء، أولاً ثم
 يحرك الهواء البصر، ولا يحرك اللون الهواء والماء، إلا إذا كان مشفًا بالفعل. ولكون وجوب
 المتوسط بين الحواس والحسوس المتصلة منها، لم يجب ديمقراطيس (١١) في قوله أنه لو
 كان المتوسط بين الحاسة والحسوس خلاه لكان الأبطال أتم. حتى كان يحكى أن يحرك البصر
 في السماء. فإنه لو كان خلاه بين البصر مثلاً والبصر لما أمكن البصر أن يحرك البصر، لأنه لا
 يمكن أن يحرك شئ شيئاً دون أن يماسه؛ فلو لم يكن هنالك متوسطاً بين البصر والناظر لما
 أمكن أن يحرك الناظر؛ فلو كان خلاه بين البصر والبصر فليس إنما كان يلزم من ذلك ضد ما
 قاله ديمقراطيس، وهو ألا يكون البصر صحيحاً. بل اللازم من ذلك هو ألا تكون رؤية البتة.
 فقد قيل ما السبب في أن اللون لا يرى إلا بضوء وهو أن اللون لا يرى إلا بتوسط المشف وأنه
 لا يرى بتوسط إلا إذا كان المشف منيراً؛ بدليل أن البصر مشف وإذا وضع عليه المرئي لم
 يصره لأنه يظلم به. وأما النار والجسم المضيئ فيظهر في الأسمن جميعاً، أعنى في الظلمة
 والضوء، وذلك بالواجب فإن المشف إنما يصير مشفًا من المضيئ.

قال: وكل حاسة فهي تشترك البصر في هذا، أعنى أنه إذا وضع الحسوس منه على الحاسة
 لم تحسه، وذلك بين في الثلاثة الحواس وأما اللمس والذائق فحسنيين أمره بآخره (١٢).

٢ قال [ديمقراطيس] اللون ف / ٢ البصر... يحرك ف < > ف / بأن يحركاً كان يحرك

ف / ٥-٦ الحواس... بين أ / < > ر / ١٠ ديمقراطيس ر / ٧ فلو [كان] ر /

١٠ يرى، برا ف ر / ١٢ فيظهر أ فيظهر ر

قال: والشيء المتوسط في الصوت هو الهواء وأما المتوسط في الرائحة فلا اسم له. وذلك أن في الماء والهواء طبيعة مشتركة تقبل الرائحة كالتي تقبل اللون. إلا أن لهذه اسما وهو الشفيف وليس للتي تقبل الرائحة اسم. والدليل على أن هذه الطبيعة مشتركة لهديس الأسطمين أنا نجد الحيوان الذي ماواه الهواء والماء يشم. وما كان من الحيوان الماء الشمس فليس يمكنه أن يشم دون التنفس بخلاف ما ليس بالتنفس، وسنغير بالسبب في هذه الأشياء بآخره. (٤٢)

٢ (في) ر < > ر / لهذه) فـه هذه ف / ؟ لهذه ف / ه التنفس) فـه ر
 النفس ف ر

٢ لهذهين) فـه ش

القول في السمع

١٩٤ب

قال: فاما في هذا الوضع فقد يجب أن نخصص أولا الأمر في الصوت والزائفة (١١) فنقول
أن الصوت ضربان، مصوت بالقوة ومصوت بالفعل. وذلك أن من الأشياء ما لا يحدث صوت
وهذه ليست مصوتة لا بالقوة ولا بالفعل، وهذه هي مثل اسفنج البحر وحذر الصوف والأجسام
لرخوة، والمصوتة هي مثل النحاس وكل ما كان صلبا أملس. وهذه إذا لم تفعل صوت تيسر فيها
إنها بالقوة، وإذا فعلت الأصوات قبل فيها إنها بالفعل. فالصوت بالفعل إما يكون دائما بقارع
ومفروق وشئ يقع فيه القرع وهو المتوسط. وذلك أنه ليس يمكن أن يحدث صوت من قارع
دون أن يكون هناك شئ مفروق، ولأن القرع حوكة والحركة لا تكون إلا في متوسط وحب أن
يكون من ضرورة وجود الصوت المتوسط الذي فيه تكون الحركة الواسطة إلى الأذنين.

- ١٠ والصعدة المثلث التي تحدث الصوت منها مقعر وغير مقعر والمقعر فإنها تحدث أصواتا
متردة، وذلك أن الهواء يقرع جوانبها قربات كثيرة من جهة أنه لا يمكنه الخروج منها،
ليحدث له عند ذلك ضرب من الإنعكاس، والسمع إنما يكون في الهواء، وأما في الماء، فإما يكون
أقل ذلك. ولا بد عند حدوث الصوت مع وجود الهواء من وجود قارع ومفروق من الأجسام
الصلدة. وربما كان الهواء نفسه هو المفروق فيحدث عند ذلك صوت، وذلك يكون شئ فرع
بشدة وسبقت حركة القارع حركة تشدب الهواء، ببسولة ما يمرض من حركة السباط به وما

٤ (لا) بالقوة ر > ر / وهذه هي / وهي هذه ر / وجورا ر / وحذر ر / صلبا

صلدا ر / ١٠ فانها ر / فانه ر / ١١ مترددة فـ / مترددة ف / ١٥ بشدة ر /

بهذه ر / [حركة القارع] ر > ر / [القارع حركة] ف > فـ

اشبه ذلك. وكذلك يمرض إن ضرب الإنسان كرسا أو تلام من رطل بشدة. وأما الصدا فيحدث من الهواء الواحد بعينه إذا انحصر في الشيء الذي يحويه ومنه من الخروج فيتردد مندنا في جوانب ذلك الشيء بمنزلة الكرة اندفاعا متشابهها، فيتكرر الصوت الواحد بعينه على عدد ذلك لاندفاع ويعود كأنه مجاوب للصوت الأول. وذلك يمرض كثيرا في المنازل التي لا تسكن.

٢٢ب٤١٩

قال: ويشبه أن يكون الصدا يحدث أبدا إلا أنه خفي. وذلك كالحال في الضوء. فإنه لا يخلو الضوء من الانعكاس ولو لا ذلك لما كان الضوء إلا في المواضع التي تقع عليها الشمس، وكانت تكون الظلة في سائرهما. إلا أن مثل هذا الانعكاس الذي يكون للضوء في الهواء ليس يكون مثل الانعكاس التام الذي يكون له من الماء والأجسام الصلبة، وذلك أن مثل هذا الانعكاس يفعل ضوا وظلا. وهذا هو الذي به يحد الضوء. أعني ما كان يفعل فيه الجسم الكثيف ظلا.

٢٢ب٤١٩

قال: ومن اعتقد في الهواء أنه خال فقال إن بالخلاء يكون الصوت فهو مصيب. (٤٥) من قبل أن الهواء هو الذي يفعل السمع إذا تحرك من القمع حركة واحدة متصلة من قبل أنه واحد. وإنما يكون واحدا ومتصلا إذا كان القمع أملس حلدا لأنه حينئذ يكون معنى الصوت واحدا من قبل أن الحركة العادية من الأملس تكون واحدة من قبل أن سطح الأملس هو واحد. وإذا كان هذا هكذا فالعامل للصوت هو الحرك للهواء واحد متحرك بحركة واحدة متصلة إلى أن يبلغ السمع.

١ (يحدث) ر < > و ٦ / التي (في المواضع التي) < > ف ٨ / يكون (مثل الانعكاس)

ف / اما (والما) < > ف ٩ / لوظلا) ر او ظلا و ١٢ / الذي (هو) < > ف / (إن الهواء...

من قبل) ر < > و ١٤ / من قبل (إن قبل) < > ان ف

١ للصوت (الأول) ت. ش. / ٩ وظلا او ظلا ت. ش. ط ل م / ١٢ لوأنا يكون واحدا) ت. ش.

وحاسة السمع إنما صار الصوت يتصل بها من قبل أن فيها هواء متصلا بالهواء الذي من خارج ، ولولا ذلك لما كانت تحس شيئا . ولذلك ليس يسمع من كل مضرب من المصير الذي فيه الهواء المخصوص بالسمع ، كما أنه ليس يتنفس من كل مضرب ولا يبصر من كل مضرب ، بل بما يتشمس بالترية ويصير بالمضو الذي فيه الرطوبة الشفافة . وإنما كان الهواء القابل لخاصة الصوت ، لأنه ليس له صوت من ذاته إذ كان ليس بوجود له من ذاته حركة تتمثل صوتا والسبب في ذلك أنه سريع التشتت . فإذا حدثت فيه من قبل غيره حركة وصغته من لتشدب والتفرق أحدث فيه هذا المحرك صوتا . وأما الهواء الذي في الأذنين فإنه إما رتب بهما وحمل غير متصل منها فيكون في غاية السكون . كما يحس باستقصاء جميع فصول الحركات . ومن قبل ذلك أمكن أن يسمع في الماء لأنه ليس يدخل الماء على هذا الهواء نفسه الرتب بالطبع في الأذن ، وذلك من قبل التولية التي هي قبة الأذن . ولذلك متى عرس أن يدخل الماء في الأذن لم يسمع وكذلك متى نال أم الدماغ (١٦١) آفة لم يسمع . كما إذا نال الرطوبة التي بها الإبصار آفة لم يبصر أيضا ؛ وكما يمرض من دخول الماء على هذا الهواء فساد السمع ، كذلك يمرض من دخول الهواء الذي من خارج عليه أيضا .

وسا يدل على كونه هذا للهواء مرتبا في الأذن لكان السمع أن دليل صدق السمع في الإنسان هو أن يسمع دائما طبيا يسيرا في أذنيه إذا كان ذلك لفبرمة . بمنزلة الطين الذي

١ إكانتا ركان ر٥ / ٢-٢ امن المضو...كل مضو. بل ا و < ر٥ / ٨ باستقصاء
 باستقصى ف ر / ١٠ التولية ف ر التفوف ر٥ / تشاف ف شق ف / ١٤ ال ا ر
 < ر٥

يعرض لكل إنسان إذا جعل القرن في أذنه. ودليل قلة السمع هو أن لم يعرض للإنسان هذا
 البارص، أعني ألا يحس بحركة الهواء في أذنيه. وذلك أن الهواء الذي في الأذن يتحرك فيها
 دائما الحركة التي تخضعه بالطعم. فالذكي الحس يسمع تلك الحركة ويدركها، لكن الصوت هي
 الحركة العميقة التي تحدث فيه لا هذه الحركة الخاصة به. ومن قبل الدوى الذي يسمع في
 الأذن دائما قالت القدماء (٤٧) إن السمع يكون في الخلاء ذي الدوى. وإنما قالوا ذلك من
 قبل أن نسمع بعضو فيه هواء منحاو واعتقدوا أن الهواء هو الحلاء. وقد يشك أيها يحدث
 الصوت، هل الضارب أو المضروب؟ والحق أنهما يحدثان الصوت جسيما لكن بجهتين مختلفتين.
 وذلك أن الصوت لما كان حركة الهواء مندفعاً من وقوع القارع على المقروع، بمنزلة ما ينبو جسم
 آخر يكون بينهما إذا كان القارع أو المقروع أملس. مثل التواة التي تنفث حين وقوع القارع
 على المقروع، كان حدوث الصوت منهما معا؛ لكن يحدث عن القارع على أنه محرك له ومن
 المقروع على أنه مانع له من الحركة بين يدي القارع فينثث بينهما كما تنفث التواة بين
 الإصبعين. وليس يكتفى في القارع والمقروع الحدثان للصوت أن يكون كل واحد منهما أملس.
 بل وأن يكون لكل واحد منهما عرض، ولذلك إذا قرعت إبرة إبرة لم يحدث هنالك صوت.
 فاما أصناف الأصوات فإننا تبين فصولها لنا عند إدراكنا للصوت بالفعل، كما أن أصناف
 الألوان إنما ندرك فصولها عندما يدرك اللون بالفعل، وذلك يكون عند حضور الضوء. فإذا

٥

١٠

١٥

١ (إذا...للإنسان) و <٥> ر / لم أ ر لا ر / ٥ في الحلاء بالخلاء ر / ٧ هل ر
 هذا ر / ٨ ينبو ر هو ر / ٩ حين ف ر / ١٠ بين ف ر / ١١ (محرك...على أنه) ر
 <٥> ر / ١١ القارع المقروع ف / بين ر / ١٢ عن ر

٥ ذي غير ت، ش / ٨ ينبو هوش ط خ أنه ت، ش ح ل م / ٩ حبات، ش /
 ١١ لحركة <له> ت ا ج د ه، ش التي له ت ب / القارع ت، ش ط خ قارع ش ح ل م

أدركنا الصوت بالفعل أدركنا فعلية الأولين الذي يسمي أحدهما ثقيلًا والآخر حادًا. وإنما نثل إليها هذان الإنسان على طريق التشبيه من أسماء الأشياء اللبوسة. فإنه لما سمي الجسم الذي يحرك حس اللمس في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا - أما حادًا فمن قبل أنه ينخس وأما سريعًا فمن قبل أنه يمرض له السرعة. أعني أنه يحرك في زمان يسير تحريكًا كثيرًا. وسمي الصوت الذي كأنه ينخس ويحرك السمع في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا. ولما كان الكال الذي هو مقابل الحاد في اللمس هو الذي يحرك حس اللمس في زمان طويل حركة يسيرة. وكان يمرض لما شأنه هذا أن يكون بطيء الحركة. ويمرض للثقل أن يكون بطيء الحركة. سمي الصوت الذي هو مقابل الصوت الحاد السريع ثقيلًا. وإنما يقابله من جهة ما الصوت الحاد سريعًا لا من جهة ما هو حاد لأنه لو سمي من حيث هو مقابل الحاد لسمي كالًا. إلا أن يقول قائل إنه أخذ هاهنا الثقل بدل الكال إذ كان الكال يمرض له البطء. والثقل يمرض له البطء.

لقد تبين من هذا الصوت وأنواعه الأولى. وأما التصويته فهو صوت ما من شئفس وهو الذي يوجد فيه نغم وإيقاع ولفظ (١٨٤). ولذلك سميت كثير من الآلات مصوتة على جهة التشبيه بالحيوان مثل المزمار وأشباهه. إذا كانت قد يوجد فيها ما يحاكي هذه. وكثير من الحيوان ليس بصوت مثل الحيوان الذي لا دم له ومن الحيوان ذي الدم السك. وبالواجب كان ذلك.

١ الأولين الأولين و / الذين و / ٢ التشبيه النسبة ف / ٣-٤ لأنه ينخس... قبل أ و
 <> ر ه / ٥ الذي (ده) و / ٦-٧ أو يمرض... الحركة و <> ر ه / ٨ ما (هو) ف
 <> ف ه / ٩ وأشباهه والمرقة (والفرقة) و / ١٠ كانا كانت ف

٢ التشبيه ت. ش / ٣ وسريعًا أو سريعًا ت. ش / ٤ وأشباهه ش ط غ ل أشبه ش
 ح م والفرقة ت

إد كان التصويت إنما هو حركة ما للهواء ، وهذا الجنس من الحيوان لا يدخل في حرفة الهواء .
 أما ما كان من حيوان الماء يظن به أنه مصوت ، بمنزلة الحيوان الذي في النهر المسمى
 كذا ، (١٩١) فإنما يحدث صوتا بخياشمه وبغير ذلك ما يشبه ذلك . ولذلك ليس يسمى هذا
 مصوتا إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن التصويت هو صوت حيوان ، ولكن ليس يكون له بأي
 عضو اتلف . بل لما كان الصوت بالجملة إنما يكون بأن يقرع شيء شينا في الهواء أو يكون
 الهواء هو القارع نفسه أو القارع . وكان لا يمكن هذا إلا في الحيوان الذي يدخل الهواء في
 جوفه ، فواجب ألا يوجد التصويت إلا في هذا الحيوان . وذلك أن الطبيعة قد استعملت إدخال
 الهواء وإخراجه في هذا الحيوان في فعلين ، أحدهما التنفس والآخر التصويت ، كما استعملت
 اللسان في الذوق وفي الكلام . وكما أن استعمالها للسان في الذوق هو ضروري في وجود
 الحيوان واستعمالها إياه في الكلام هو له من جهة الأفضل ، كذلك استعمالها إدخال الهواء
 بالتنفس لتبريد حرارة القلب (٥٠) هو أمر ضروري لا يمكن الحيوان التنفس أن يعيش إلا به ،
 وأما استعمالها إياه في التصويت فهو لموضع الأنفل .

والحلقوم هو آلة التنفس والتصويت ، وهذا العضو هو من أجل الرنة . وإنما وجد هذا
 العضو للحيوان السيار لأنه يفضل لغيره من الحيوان في الحرارة ، فهو يحتاج للتنفس بهذا
 العضو لموضع تبريد القلب بإدخال الهواء البارد من خارج وإخراج ما قد سخن منه . وإذا كان

١ الحيوان [الذي في النهر] ر / ٢ فانما ر فانه إنما ر ه / ٨ [الحيوان] ر < > ر ه /
 استعملت استعمال ف / ٩ [اللسان] ر < > ر ه / ١١ [به] ر < > ر ه / ١٢ فهو
 [المزق] ر / ١٤-١٥ [الحيوان...المضو] ر < > ر ه / ١٥ لموضع الموضوع ر / خارج
 <أولا> ر ه

هذا هكذا يجب أن يكون قرع الهواء الذي يتنفس به الوجود من النفس في هذه الأعضاء،
 للمضو المسمى قمبة الرئة هو التصويت، إذا كان مع تخيل وإرادة. (٥١) فإنه ليس كل صوت
 يكون من الحيوان فهو تصويت على ما قلنا، مثل السعال وغير ذلك فإنه لا يسمى تصويتاً. بل
 إنما يكون تصويتاً إذا كان للقرع الذي يكون من هذه الأعضاء للهواء يدل به الحيوان على خيال
 ما صده. ولذلك كان المحرك للهواء في التنفس فيحرك له في التصويت. والدليل على ذلك
 أنا لسنا نقدر على التصويت ونحن نتنفس، أعني عندما ندخل الهواء أو نخرجه، لكن إذا
 حصرناه لينا. وظاهر من هذا أيضاً السبب الذي من قبله صار السك لا يصوت إذ كان ليس له
 حلقوم، وإنما لم يكن له حلقوم لأنه لا يحتاج إلى التنفس. ومن قال إنه يتنفس فهو مخطئ، فاما
 السبب في أنه لا يتنفس فإن الكلام فيه في غير هذا الموضع. (٥٢)

٢ لتصويت التصويت ف / ٢ تصويتاً ف٥ و٥ صوتاً ف ر / ٥ ولذلك ر
 وذلك ر / المحرك ر٥ محرك ر / ٧ الذي التي ف

٢ تصويتاً صوتاً ا ب ج د ه ش صوتاً تصويتاً ت ه

القول في حاسة الشم

فأما معرفة ما هي الرائحة وما هو المشموم التي منها يتطرق إلى معرفة هذه الحاسة ، فإن السهولة في تلخيص ذلك أقل منها فيما سلف من محسوسات الحواس التي ذكرنا . وذلك أنه ليس تتبين لنا فصول الرائحة كما يتبين لنا الأمر في فصول الألوان والغذاء والصوت . والسبب في ذلك أن هذه الحاسة ليست فينا على غاية القوة ، لكنها فينا على دون ما هي عليه في كثير من الحيوان . وذلك أن شم الإنسان ضعيف وليس يحس شيئا من الأغذية المشوية إلا من جهة ما هو ملذ أو مؤذ . أعني أنه ليس يحس منه إلا الفصول العامة . وخليف أن يكون هكذا يحس الحيوان الصلب العين (٥٢) الألوان وأن يكون ليس يظهر له من أصناف الألوان إلا المألوف وغير المألوف . فإنه يحبه أن تكون فصول الروائح على حدة فصول الطعوم . إلا أننا لا ندركها كما ندرك فصول الطعوم ، لكن هذه الحاسة ضعيفة فينا بخلاف حاسة الذائق . وإنما كان الذوق فينا أصح من قبل أنه ليس ما وهذه الحاسة هي في الإنسان . أعني اللمس أقوى منها في سائر الحيوان . فإن الإنسان في سائر الحواس مقصور من كثير من الحيوان . وأما في اللمس فهو يفضل جميع الحيوان ولذلك كان أذكى الحيوان . وما يدل على أن جودة هذه الحاسة هي علامة الذكاء أن من قبل تفاضل الناس في هذه الحاسة يتفاضلون في الذكاء . أعني أن جودتها علامة ذكاء وضمها علامة بلادة ؛ والصلب اللحم يوجد غير فهم واللين اللحم يوجد فهميا .

١ الشم) فـه شم ف / ٢ لنا) ره لها ر / ٥ <غاية القوة> دون ر / ٧ منها) ر
 منها ره / الفصول) فـه فصول ف / ٨ <اللا) ف < فـه / ٩...الطعوم) ر <
 ره / ١٢ <هذه) ف هذه ر / ١٥٠١٤ حالة ذكاء حالة ذكاء ف

وكما أن في الطعم الطور والمر هي التضادة الأولى وسائر الطعوم مركبة من الطور والمر، كذلك ينبغي أن نتخذ أن في الروائح أطرافاً متضادة ومركبة من الأطراف. لكن بعض هذه الأشياء الرائحة والطعم فيها متشاكلان. وبعض الأشياء فيها بالتحديد. ولكن فصول الروائح متشكلة منذنا بفصول الطعوم في هذا الجنس نصفها بأسماء فصول الطعوم فنقول رائحة حلوة ورائحة حامضة وحريفة وقابضة. والملة في ذلك أنه لما لم تكن فصول الروائح عندنا بيعة مثل فصول الطعوم قلنا إليها أسماء فصول الطعوم على جهة التشبيه. فإن الرائحة الحلوة هي كرائحة الزعفران ورائحة المسلى. والرائحة الحريفة كرائحة البصل ورائحة الثوم (٥٥) وما أشبههما. وعلى هذا يجري الأمر في سائرهما.

فصل: وكما أن السمع يدرك المسوع وغير المسوع والبصر يدرك اللون وغير اللون، كذلك الشم يدرك المشوم وغير المشوم. وغير المشوم يقال على ثلاثة معان: على ما ليس له رائحة أصلاً ويقال على ما له رائحة خفيفة ويقال على ما له رائحة رديئة. (٥٥) وكذلك يقال غير المذوق وغير المرى وغير المسوع. والشم أيضاً يكون متوسط كأنه قلح هواة أو غار. (٥٦) والحيوان الذي ماواه الله قد يظن أنه يحس الرائحة وكذلك يحس الروائح الحيوان ذو الدم والذي لا دم له. ولبدليل على ذلك أنا نجدته ينزع إلى غذائه على بعد كثير، مثل النحل والنمل. (٥٧) وفي هذا موضع شك، وهو كيف يشم من الحيوان ما لا يتنفس؟ وذلك أنا نجد

١ هي أ ف وهي فـ / التضادة فـ التضادة فـ ر / ٢-١ (الأولى...متضادة) ف <>
 فـ / ٢ أن في أ رـ (الآن) / من الـ (مركبة) أ ر / ٢ فيها رـ ها فيه رـ /
 ٤ نصفها رـ نصفها رـ / ٥ وقابضة وقابضة ر / ١٠ (وغير المشوم) ف
 <> فـ / ١٢ (الآن) رـ النار ر

٢ فيها أ ها ميمة ت ب ج د هـ ش ح ط ع م ها ت ا ش ل

الإنسان إنما يشم إذا أدخل الهواء ، فأما إذا أخرجه أو حصره فليس يشم لا من بعد ولا من قرب ولو وضع المشوم في انفه. فأما أن الشيء إذا وضع على الحاسة لم تحسه فإن أمر مشترك لجميع الحواس ، وأما أنه لا يقع شم دون تنفس فأمر خاص بالناس وذلك يشيبن لمن امتنعه. ولو كان الشم لا يمكن أن يكون إلا تنفس. للزم ألا يشم الحيوان غير ذي الدم. لكس ذلك غير ممكن إذ نجده يحس الرائحة. وذلك أنه يجب أن تكون الحاسة التي تحس الرائحة شيا. وما يدل على أنه شم. مع كونه ياتي فذاؤه من بعد. أنا نجد الروائح التي تضرع الإنسان وتهلك تلك هذا الحيوان. مثل القفر ورائحة الكبريت وما أشبهها. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون الحيوان غير ذي الدم يشم ليس بأن يتنفس.

وقد يشبه أن تكون هذه الحاسة تختلف في الحيوان التنفس وغير التنفس ، فإنها في الحيوان التنفسي معجوبة وفي الحيوان الغير تنفسي غير معجوبة. فيرتفع ذلك الحجاب بالتنفس في الحيوان التنفسي. وذلك شبيه بما عرض في المعينين. فإن لها حجابا في أكثر الحيوان وليس لها حجب في الملبس المعين من الحيوان. فلما كان هذا الحجاب في الحيوان التنفسي احتاج إلى التنفس ليرفع له الحجاب. ولذلك صار ما يتنفس لا يشم في الرطب أعنى الماء. لأن لا يمكنه فيه التنفس. والرائحة هي للجوهر اليابس كما أن الطعم هو للجوهر الرطب. وإذا قد تبين هذا فبين أن الحاس الشام هو ما كان بالقوة بهذه الحال. أعنى مدركا لعنى الرائحة.

٤ (ألا) ره / ال / لزما) ره / لزما / لا يشم (ألا يشم) ف / ٩ شم) ر يشم
 ره / ٧ (ورائحة) ورياحه / / أشبهها) ره / ٩ فأنها) ره / بانها ف / ر /
 ١١ حجابها) ر حجابا ره / ١٢ ما) ر ما لا ف (ألا) ره / ١٤ (والرائحة) والرياحه ر

٩ شم) يشم ت. ش ش ش ش ح ط ل م / ٩ فأنها) ت. ش / ١٢ ما) ما لا ت
 ا ب ج د ه. ش ح ط خ ل م

القول في الذوق

فأما الذوق فهو ليس ما (٥٨) ولهذه الطلة هذه الحاسة تدرك محسوسها بمتوسط هو جزء من الحيوان لا بمتوسط هو جسم غريب أعني من خارج، كالحال في البصر والسمع والشم. فإن اللس هذه حاله، أعني أنه يدرك لا بمتوسط هو جسم غريب من الحيوان اللامس. ولذلك صرنا نحن في الماء نحس بالطعم الذي يخالطه عند ما ترمي فيه الأشياء ذرات الطعوم فتختلط به، مثل الأشياء الحلوة وغيرها إذا التفت فيه. وذلك يدل على أن الماء ليس هاهنا بمنزلة المتوسط، إذ كان المحسوس ليس من شأنه أن يختلط بالمتوسط. كالحال في اللون مع الهواء، فإنه إنما يبحر بمتوسط الهواء لا بأن شيئا يختلط منه بالهواء ولا بأن شيئا يسيل منه. وكما أن المرئي هو اللون كذلك المذوق هو الطعم، أعني أن الطعم هو الذي يتنزل من هذه الحاسة منزلة اللون من البصر، أعني أنه المحسوس الخاص بها. وليس يمكن في هذه الحاسة أن تنزل حس الطعم دون رطوبة وذلك إما بالفعل وإما بالقوة، أعني أن الطعم منه ما هو رطب بالفعل ومنه ما هو رطب بالقوة، والذي هو رطب بالقوة لا يحس إلا بأن يصير رطباً بالفعل، مثل الحال في

٤ بمتوسطاً فـه بمتوسط فـ / اللس فـ ٥ الذي (نحس) ا ر /

٧ (ان) ا ف < فـه / يختلط ا ره يحيط ر / الذوق ا ره الذوق ر / الطعم ا

ره الطعوم ر / ١٠٠٩ ان...أعني ا ف ر < فـه ره / ١٠٠ ايكن ا ر < ره / ١١

(منه) ر < ره / ١٢-١١ (بالفعل...رطب) ا ف < فـه

٨ بمتوسطات جـ هـ ش / (الهواء) تـ شـ / ١٠٠٩ ان...أعني ا تـ شـ / ١٢-١١

(بالفعل...رطب) شـ

الملح. فإنه يابس بالفعل ولا يذاق حتى يصير رطباً بالفعل. وذلك عندما يذوب في الفم وتذويه الرطوبات التي فيه. وكما أن البصر يدرك المرتى وغير المرتى القبول على الثلاثة المعاني الملوثة وكذلك السمع يسمع السمع وغير السمع القبول أيضاً على المعاني الثلاثة، كذلك الذوق يدرك الذوق وغير الذوق. وهذا أيضاً يقال على تلك الأنحاء الثلاثة. أعني ما عدم الطعم أو كان طعمه ضميماً أو كان له طعم بشيع قوي. فسد لحاسة الذوق.

وقد يظن أن الشروب وغير الشروب يوجد هكذا (٥٩) وذلك أنها جميعاً ذوق ما، أعني إدراك الشروب وغير الشروب. والشروب كانه مشترك لللسان والذوق. ولما كان الذوق رطباً وجب ضرورية أن تكون حاسته لا رطبة بالفعل ولا غير سكن فيها أن تترطب. فإن الذائق قد ينفعل انفعالا ما من الذوق من طريق ما هو مذكور. وإذا كان ذلك كذلك فيجب ضرورية أن تكون لا رطبة بالفعل ولا بحالة لا يمكن فيها أن تقبل الرطوبة، وهو أن يطلب عليها اليبس. أما كونه غير غالب عليه اليبس لأن اللسان لا يحس إذا كان شديد اليبس، وأما كونه غير مترطب فأنه إذا ذاق طعاماً هو مترطب برطوبة أخرى كان الحس حينئذ للرطوبة الأولى؛ مثل من تقدم فذاق طعاماً ثم ذاق بعد ذلك طعاماً آخر، فإنه لا يحس الطعم الثاني على حقيقته. وذلك مثلاً يمرض للمرضى فإنهم يحسون الأشياء كلها مرة من قبل أنه قد غلبت على السنتهم الرطوبة المدة.

١ يابس باللفظ (ر) < > وه / يذاق (إلا) ر / يذوب (ونعجب) ر / ٢٠١ أي...
 وذذيه (ر) < > وه / ٢ (الرطوبات) ف < > فـه / المرتى (الربى) ف ر / الثلاثة (ر) ثلاثة
 ر / ٢٠٢ المعاني الملوثة (ر) معاني الملوثة وه المقدمة ف ر / ٤ ما (عند) ر / ٥
 لحاسة (ر) بحاسة ر / ٧ لللسان ر / ١٠ عليها ر / ١٢ ثلاثة ر / فانه ر / مثل
 وه و مثل ر / ١٢ (أخر) ر < > وه / ١٤ مثل ما ر

١ يذاق (إلا) ت ا ب د ه ه ش / ٢٠٢ المعاني الملوثة ت ا ه معاني الملوثة ت ب ج د ه
 ش / ٧ لللسان (اللسان) ت ه ش

وانواع الطعوم على مثل انواع الاوان . اما البيضة منها المتضادة فالحلو والمر . واما المتوسطة التي بينها . فان الذي يلى الحلو منها هو الدسم والذي يلى المر المالح . واما ما بين هذين فالحريف والقابض والحامض . فانه يكاد أن تكون هذه الأصناف هي التي يظن بها أنها أصناف الطعوم . فقد تبين أن هذه الحاسة هي التي هي بالقوة جميع هذه الطعوم . وأن الطعوم هي الحركة لهذه الحاسة والمخرجة لها من القوة إلى الفعل .

٢ يكون ر / ٤ هي التي ر < > ر هـ / هـ لهذه الحاسة ر لهذه ال ف لهذه القوة ف هـ

هـ لهذه الحاسة ت هـ هي

القول في اللس

وأما اللوس واللس فالشك فيها واحد بعينه، وهو هل هما واحد أو أكثر من واحد؟ وذلك أنه إن كان اللس أكثر من واحد لزم ضرورة أن تكون اللوسات أكثر من واحد، وإن كان اللس واحدا لزم أن تكون اللوسات واحدا. وبالعكس، أعني أنه إن كان اللوس واحدا لزم أن يكون اللس واحدا وإن كان كثيرا لزم أن يكون اللس كثيرا، أعني أكثر من حاسة واحدة، إلا أنه مشكوك فيه هل اللوسات واحدة بالجنس أو أكثر من واحدة. ولهذا قد يشك هل حس اللس في اللحم وما يناسب اللحم في الحيوان الذي لا لحم له أم اللحم بمنزلة متوسط والعواس التي وراء أكثر من واحدة. فإنه يظن أن لكل حاسة تضاد واحدا فقط -مثال ذلك البصر فإنه يدرك الأبيض والأسود وما بينهما، وكذلك السمع يدرك الثقل والحاد والذوق يدرك الحلو والمر- وأما في اللوسات فإن فيها أصنافا كثيرة من التضادة، مثل الحار والبارد والرطب واليابس والمصلب واللين والخشن والأملس (٦٠) وسائر ما أشبه ذلك ما يجري هذا الجرى؛ فيظن لذلك أن هذه الحاسة أكثر من حاسة واحدة. لكن قد يظن أن هاتين شيئا ينحل به هذا الشك، وهو أن في سائر العواس أيضا توجد أصناف من التضاد أكثر من واحد في الحاسة الواحدة بعينها. ومثال ذلك أن في التصويت مع الحدة والثقل العظيم والصغر وملاسة الصوت وخشونته وأشياء يجري هذا الجرى. وفي اللون أيضا أصناف آخر من التضاد غير

٥

١٠

١٥

٤ اللس [أكثر] ف / [واحد] ف > ف / أعني أنه إن أ ر / أنه ر /

٥٤ (أعني...اللس كثيرا) ر > ر / ٦ اللوسات ر / ملوسات ر / ١٠ التضادة ر

المضادة ر / الحار ر / الحارة ر / والبارد ر / والباردة ر / ١١ واليابس ف

واليبس ف / أشبه يشبه ر

الأبيض والأسود مثل البراق ولا يراق ١٦١١. ولكن ليس في هذا كفاية، لأن لو كان التضاد الكبير الذي في حاسة اللمس مثل التضاد الكثير الموجود في حاسة حاسة من الحواس الأخرى، لكان يظهر أن جنس التضاد الموجود في اللمس واحدا كما يظهر أن جنس التضاد الموجود في الإبصار واحد وفي السمع واحد وهو الصوت، وفي الذوق واحد وهو الطعم. وليس الأمر في اللمس كذلك، أعني أن التضاد الموجود فيه ليس راجعا إلى جنس واحد كما هو في تلك. وإذا كان الأمر هكذا فالتضاد باق بعينه، أعني القول للوجب أن حاسة اللمس أكثر من واحدة، فاما القول بأن اللحم هو آلة هذه الحاسة وأنها لكان ذلك واحدة بدليل ما يظهر من أن اللحم إذا وضع عليه اللبوس أحسنا به، فليس هذا الدليل بشيء. فإنه الآن إن اتخذت شفاء من جلد أو غيره واللبسته اللحم فإنه على مثال واحد نجد حس اللمس بالآلة بعينه، على أنه من الظاهر أنه ليس هو في ذلك الشفاء. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن تكون هذا حال اللحم بل يكون في هذا المعنى رائدا، أعني في معنى تأثيره عن اللبوس، لكونه متصلا بالحاسة، أعني أن وصول الحس بوسط اللحم يكون أسرع من وصوله بوسط الشفاء الموضوع على اللحم، من قبل أن اللحم متصل بالحاسة وذلك منفصل.

قال: ولذلك صار هذا العضو من البدن. أعني اللحم وما جرى مجراه، يشبه أن تكون حالة حال الهواء لو كان متصلا بالبدن كما يبدو، فإنه لو كان كذلك لكانا حينئذ نظن أنا شيء

٦٢٤٢٢

-
- ١ (ولا يراق) ف > > ف > / ولكن / ولكن > / ١ الكثير > / بالكثير > / التضاد
 ٢ (الموجود في اللمس) > / ٦ باقي > / الجواب > / الواجب > / إن > / بان > /
 ٣ فاما > / ٦ على > / ١٠ هذه > / (حال) > / > > /
 ٤ (وصول...من) > / > > / وصوله > / (الحاس) > / على اللحم > / (وما جرى مجراه يشبه)
 ٥ / ١٥ متصلا > / متصلا > / (كان) > / > > /
-

٦ نجد > / ش / ١٢ وصوله > / وصول الحاس > / ش

واحد نحس الصوت واللون والرائحة وأن هذه كلها لحاسة واحدة. من غير أن يكون الأمر كذلك. لكن لما عرض للتوسط في هذه أن كان متفصلا من الجسم الذي فيه الحواس لم يمرض لنا في ذلك مثل هذا الفلظ. ولما هذا التوسط الذي هو اللحم فلما كان جزءا من الحيوان غير ممكن أن يتفصل منه. ظن به أنه آلة لحس اللسان وأن هذه الحاسة حاسة واحدة. وليس الأمر كذلك. والسبب في أن كان التوسط في هذه الحاسة جزءا من الحيوان هو أن هذه الحاسة لما كانت في باطن البدن لزم أن يكون التوسط الذي يدرك به جزءا من البدن. ولما لم يمكن أن يكون ما هو جزء من البدن من ماء ولا من هواء لكونه له قوام وحد. والماء والهواء ليس له حد ولا شكل. وجب أن يكون هذا التوسط مركبا من أرض وهواء وماء ونار. وأن تكون الأرضية أغلب عليه لكان القوام. وهذه هي حال اللحم وما يجرى مجرى اللحم في الحيوان الذي لا لحم له. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون التوسط في هذه الحاسة متصفا بالبدن وأن تكون هذه الحاسة أكثر من واحدة.

وقد يدل على أنها أكثر من واحدة وأن هذا الفلظ إنما عرض من قبل أن التوسط فيها جزء من البدن؛ أنا نجد اللسان يدرك الملمسات ويدرك الطعوم فلو كان سائر اللحم يحس الطعم لمرض لنا أن نظن أن الذوق واللسان حاسة واحدة بعينها. ولما الآن فبظهر أنها إثنان من قبل أنا نجد كل ذائق لاسما وليس ينكس هذا. أصنى أن يكون كل لاس ذائقا. إذ كان اللحم يلس ولا يذوق.

٢ (الكان) ر < و / ٢ كان > ر يكون ر / ٦٠٥٠٢ جزءا / جزا ف ر / ٤ [واحدة] ف
 < ف / ٦ باطن] بطن ف / ٧٠٦ (لزم...البدن) ر < و / ٧ <لا> من ما ر / ٨
 يكون [ما هو جز من البدن] ف

٦ باطن] ت. ش ط سطح ش ح خ ل م / ١٢ أنا فانا ت أن ع

وما يشك الإنسان فيه هل تحتاج حاسة اللمس إلى المتوسط الذي من خارج مع حاجتها إلى المتوسط الذي هو اللحم؟ وذلك أن كل جسم لما كان له عتق وهو القدر الثالث الذي للجسم، أعنى الطول والعرض والعمق، وجب أن يكون بين كل جسمين غير متسايس جسم آخر ضروري (٩٦٢). وإذا كان ذلك كذلك وكانت الأجسام اليابسة التي تتناسل إنما تتناسل وهي في جسم رطب كان بينهما قبل أن يتناسلا، وكانت الرطوبة ليست تنفك من سطوح المتناسلة، أعنى من السطوح التي بها تتناسل الأجسام اليابسة في الجسم الرطب الذي هو الهواء والماء، وكان الرطب لا ينفك أيضا من الجسم، فوجب أن يكون بين الأجسام المتناسلة اليابسة جسم رطب ضروري، إلا أن يكون التناسل يوجب يمس سطوحها وذلك غير متخيل، أعنى أن تكون سطوح أجسام ما مبنولة فإذا ماس بعضها بعضا في الماء يمس تلك السطوح عند المماس، ولذلك كان الأمر ظاهرا في الماء. وإذا كان ذلك في الماء لازما لزم أن يكون الأمر مثله في الهواء ١٠ وان كان يذهب ذلك في الهواء عن إحساسنا، وأما الماء فهو معلوم بنفسه أنه ليس يلقى فيه جسم جسا إلا وكلا الجسمين مبلول. وإذا كان ذلك كذلك فبينهما جسم ضروري.

وإذا قلنا إن الأجسام اليابسة إنما تتناسل وبينها جسم رطب فهل حاجة الحواس إلى المتوسط تختلف، أعنى أن بعضها تحتاج إلى المتوسط مثل ما يظن بالبصر والسمع ولشم، وبعضها ليس يحتاج إلى المتوسط مثلا يظن بالذوق واللمس؟ أو ليس الأمر كذلك بل إنما تحس الأشياء المنسوسة مثل الصلب واللين بالمتوسط بعينه الذي به تحس تلك الثلاثة الباقية، ولكن لفرق بينهما أن المحسوسات في هذه الثلاثة تدرك من بعد وفي حاسة اللمس تدرك من

١ [ذلك] ف < > فـ / [التي تتناسل] ر < > رـ / ٥ ليس في / ٩ [الأجسام] ر < >
 رـ / ٨ [رطب] ر < > رـ / ١٠ [الهواء] ال[ما] هو ر / ١٢ حاجة فـ حجة فـ

قرب ولذلك لا يشعر به. وإذا كان هذا هكذا فإننا نحس جميع الأشياء بتوسط من خارج لآكل هذا المتوسط يذهب علينا في هاتين الحاستين، أعني اللس والذوق. فإننا كما قلنا أيضا فيا تقدم لو كنا نحس اللبوسات بتوسط غشاء علينا من غير أن نشعر بوجود ذلك الغشاء، لقد كانت تكون حالنا في ذلك كحالنا في الماء والهواء. أعني أن ما كان يمرض لنا في الغشاء، من أن نطن أن إحساسنا لللبوسات هو بنفسه دون ذلك الغشاء. كذلك يمرض لنا مع الماء والهواء، إذا كان كالغشاء علينا. أعني أنه يمرض لنا من ذلك ألا نحس بأن اللبوسات إنما حسها بتوسط. لأن بأن ظهر من هذا القول أن اللبوسات لا تكون إلا بتوسط كما تكون الحواس الثلاثة، فينبغي أن نعتقد أنه ليس فعل المتوسط في هذه الحاسة كفعل المتوسط في تلك. لأن اللبوسات تخالف الألوان والأصوات والروائح في حاجتها إلى المتوسط من قبل أن الحسوسات في هذه الثلاثة تفعل أولا في المتوسط ثم تفعل ثانيا فينا، فأما في اللس ففعل الحسوسات في المتوسط وفينا، مثل الذي يتأله الصدمة بتوسط القرس. فإنه ليس القرس هو الذي صدمه لكن مرض أن يصدمهنا جميعا الصادم.

١٧١٢٢ب

قال: وبالجملية فيشبه أن يكون حال اللحم واللسان من حاسة اللس والذوق كحال الماء والهواء عند الحواس الثلاثة الباقية. وذلك أنه كما نجد الحسوس إذا وضع على الحاسة في الحواس الثلاثة لم نحس بها الحاسة أو أحسده حسا رهيا، بمنزلة لو وضع جسم أبيض على الناظر الأقصى. كذلك يلزم أن يكون الأمر في حاسة اللس. وإن كان ذلك كذلك فاللحم ليس بحاسة اللس، إذ كانت هذه الحاسة تدرك الحسوسات إذا وضعت على اللحم، وإذا كان ذلك كذلك فاللحم بمنزلة المتوسط.

١ [ال] قرب ر / ٢ [ذلك] ر > و / ٤ [أن] ر > و / ٥-٦ [والهواء... لللبوسات] ر > و / ٨ [اللبوسات] حاسة ف / ١٢ صدمة صدمة ر / ١٥ أو أحسده ر و / أحسده ر / حسا ف / ١٧ بحاسة ر و يحه ر

والمسوات بالجملة هي الفصول العامة لجميع الأجسام . أعني أنها التي ينقسم بها الجسم من جهة ما هو جسم ، وهي الفصول التي بها تحد الأسطوانات ، أعني الحار والبارد والرطب واليابس . وهي التي قلنا فيها أننا عند كلنا في الأسطوانات . (٦٢) فأما حاسة هذه الفصول فهو المصور الذي هو بالقوة معاني هذه الفصول لا الذي هو بالقوة هذه الفصول ، لأن تلك هي المدة الأرى . وذلك أن الإحساس لما كان انفعالا ما على الجهة التي لخصت فينا تقدم . (٦١) وكل ستمل به فاعل وكان كل فاعل فإنما يفعل مثله بالفعل . فواجب أن يكون إنما يفعل مثله بالفعل ما هو مثله بالقوة لا بالفعل . ولذلك وجب أن لا يحس المصور اللامس الحار جسدا حارا مساويا له في الحرارة ، ولا المصور البارد جسدا مساويا له في البرودة . بل إنما يحس هذه الأمضاء (٦٥) ما هو أكثر حرارة منها وأكثر برودة . لذلك كانت آلة هذه الحاسة متوسطة بين الأضداد في المحسوسات . أعني أنها معتدلة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولذلك صارت تميز الأطراف فإن المتوسط يميز الأطراف ، وذلك أنه يشبه بكل واحد منها ويستكمل به (٦٦) . وكما قلنا قبل يجب أن يكون ما من شأنه أن يحس بالأبيض والأسود ليس بالأبيض ولا الأسود ولكنه بالقوة جميعها ، وكذلك في سائرهما كذلك يجب أن يكون المصور اللامس لا حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا في النهاية ، (٦٧) إذ كان ليس يمكن في الجسم الذي هدنا أن يجري من هذه الكيفيات .

٢ جسم [من جهة ما هو جسم] ف / لالتي ا ر < > ر ه / تحدا ر تحدد ر ه / ٥ الاحساس
 فـ الحساس ف / ٦ وكل ا ر وكان كل ر ه / ٧ هو (مظه) ر < > ر ه / اللامس ا فـ
 النفس ف / ٩ وأكثر [منها] ر / [هذه] ر < > ر ه / ١٠ ال [اضاد] ا أضداد ر /
 ١١ منها منها ر / ١٢ تكون ف / بالأبيض ا ر بأبيض ر ه

٦ وكل ا وكان كل ت ا د ه . ش / ٩ وأكثر منها ت ا

قال: وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي وكل حاسة منها تدرك المقابلات التي هي محسوساتها، كذلك هذه الحاسة تدرك اللسوس وغير اللسوس. وغير اللسوس يقال على الجهات الثلاثة التي يقال عليها غير المرئي وغير السموع، وهي اللسوسات الضعيفة والفرطة وأعدام هذه.

قال: فقد قيل في واحد واحد من الحواس على طريق الأمر الكلي العام. وقد ينسب أن تعلم من أمر كل شيء أن الحاس هو القابل لصور المحسوسات دون الهيول، ولذلك هي في النفس معان وخارج النفس أمور جسمية غير مدركة أصلاً ولا مميزة. ومثال هذا القول الذي في الحواس على جهة المناسبة لا على الحقيقة. (٦٨) مثل قبول الشمع شكل الخاتم. فإنه يقبله دون هيولاه إذ كان يقبله على وثيرة واحدة كان الخاتم من ذهب أو فضة أو غير ذلك، أمضى أنه يقبل شكله دون مادته ولو قبله مع هيولاه لكان الذي يحصل في الشمع خاتم حديد أو خاتم ذهب.

وعلى هذا المثال تتفعل واحدة واحدة من الحواس صا لها بالطبع أن تتفعل عنه، إن كان لونا فلونا وإن كان صوتاً فصوتاً. إلا أنه ليس يمكن أن يتفعل عنه من جهة ما يصبر هو صوتاً أو لونا، بل من جهة ما يصبر معنى الصوت مثلاً إليه أو معنى اللون مثلاً إليه. أمضى الشخص لا الكلي. (٦٩) والذي فيه هذه القوة التي هي المعنى الجبرد من الهيول هو الحس الأول. (٧٠) وإذا قبله صا هو والقبول شيئاً واحداً فأما بالوجود فهما مختلفان. ومن هاهنا تبين السبب الذي

١ [إن] ف < > فـ / ٥ حس [حس] ر حاس رـ / ٧ قبول [ر] قبل ر / ١١ [مه] ف ر < > فـ / ١٢ [البي] ف < > فـ / [إن يتفعل] ر < > رـ / ١٢ الصوت [فـ] لصوت فـ / الصوت [فـ] للصوت فـ / اللون [فـ] للون فـ / ١٤ الحس [الحاس] ر / ١٥ يتبين ر

٥ حس [بـ] ش / ١١ عنه [بـ] ش / ١٢ الصوت [ش] طـ / صوت [بـ] ش / حـ
لصوت [بـ] ش / اللون [بـ] ش / حـ / لون [بـ] ش

من قبله صار إلحاط الحواس يفسد آلات الحواس. وذلك أنه إذا كانت حركة الحاس من الحواس أقوى مما يحتله الحاس انحلت النسبة التي بها صار الحاس حاسا وبقي جسا دون إحساس. كما ينحل اتفاق الأوتار ونغمها إذا قرعت قرعا شديدا لاتعادل تلك النسبة التي منها يكون الاتفاق في النغم من القرع الشديد.

٢٢٤٢٤

٥ قال: فأما المصباح الذي من قبله صار النهايات لا يحس باللموسات وفيه جزء محاسي وهو يقبل الانفعال من اللومسات، أعني أنه يسخن ويبرد، فليس ذلك شيئا غير أن نبات ليس فيه الامتثال (٧١) الذي في اللحم، أعني التوسط الذي من شأنه أن يدرك الأضداد، ولا فيه أيضا لقوة التفاضلية التي بها يقبل هذا التوسط صور اللومسات.

١٠ قال: (٧٢) ويخص اللومسات أنه يتفعل عنها ما يدركها وما لا يدركها نوعا واحدا من الانفعال، وأما سائر الحواس فليس تتفعل عنها بما هي ذلك الحواس إلا الحاسة الخاصة بها. فترى لا يتفعل من الروائح ما لا يمكن أن يتم ولا من الألوان ما لا يمكن أن يبرر وكذلك الأمر في الباقية. وذلك بين من أنه لا الضوء ولا الظلمة ولا الألوان تفعل فيما مدى الإبصار شيئا، وكذلك الروائح لا تفعل فيما مدى حاسة الشم شيئا إلا أن يكون ليس برائحة. (٧٣) وكذلك الصوت إلا أن يفعل شيئا ليس هو صوتا مثل الرعد. (٧٤) فإنه قد يشتق الخشب. وأما

-
- ١ الحواس [حاسا وبقي جسا دون إحساس كما ينحل اتفاق] ر / حركة الحواس ر /
 ٢ مما يحتله الحاس ر / ما تحسه الله حواس ر / والتي ر > ر / ٣ لا محل ف /
 ٤ القريع ر / ٥ الذي من قبله ف / الذي قبله ف / ٦ يدركها / أدركها ف / ١١ بها /
 ر > ر / ١٢ الأوامر ر > ر / [الظلمة ولا] ف > ف
-

١ حركة الحاس / حركة الحواس ت. ش / ٢ [لا تعادل تلك النسبة] ت. ش / ٩ يدركها / ت. ش

المبوسات فإنها تفعل فيها يدركها وما لا يدركها فلا هو من نوع واحد بعينه أو جس واحد .
 وأرسطو يقول (٧٥) إن الطعم هو بهذه المنزلة وقبه نظر . وذلك أنه يقول إن لم تفعل هذه هي
 غير الحواس فمن أي شيء تفعل الغير متتقة؟ فإن كان الانفعال الذي يمرض في اللسان من
 الطعم مثل الحسونة والملاسة هو سبب إدراكه الطعم . على ما يقوله أفلاطون وجالينوس . (٧٦)
 والطعم تفعل في حاسة الذوق وفي غيرها هذا الفعل . وإن كان معنى الطعم أمرا رائدا على
 هذا ، كان الانفعال معنى خاصا بهذه الحاسة . فإن كان القبض الذي يدرك اللسان هو معنى
 التخشين الذي يناله من القابض والدم هو معنى التلص الذي يناله من الدم . كما أن
 الحرارة التي تحسها حاسة اللمس هي معنى الحرارة التي في الهوى . فالطعم تفعل في غير
 حواسها وإن لم يكن الأمر كذلك لم تفعل إلا في الحاسة الخاصة بها . وهو الظاهر مندى .

قال : (٧٧) فإن زعم راعم أن الأجسام تفعل من الصوت وعن الرائحة واحتج لذلك
 بانفعال الهواء والماء منهما ، قلنا له إنه ليس كل جسم فمن شأنه أن يفعل من الصوت وعن
 الرائحة . وإنما يفعل منهما من الأجسام ما كان غير منحصر في نفسه . أي لم يكن له حد ونهاية
 وقوام وشكل . مثل الهواء والماء ، وأما التي تفعل من المبوسات فهي المنصورة الثابتة . فإن
 سأل سائل فقال إذا كان اشتعاب الشم انفعالا وقبول المتوسط الرائحة انفعالا أيضا فما الفرق بين
 الانفعاليين . فنقول له إن الهواء إذا انقل بمرمة عن الحسوس فإنه يصير بهذا الانفعال محسوسا
 للحاسة . أي محركا لها . وأما الحاسة فتصير بهذا الانفعال حاسة لا محسوسة .
 وهنا انتهت ساني هذه المقالة الثانية . والحمد لله وحده .

١ المبوسات فـ المبوس فـ / ٢ كان الانفعال فـ < فـ > فـ «هذا» الانفعال ر /

٧ القابض رـ قارص ر / ٨ الهوى فـ هوى فـ / ٩ أي ر / ١٠ اشتعاب رـ

اشعاب ر / الشم ر الشام رـ / ١١ انقل انفعال فـ / ١٢ هذه هذا فـ

طبعيس المقالة الثالثة من كتاب النفس

للحكيم أرسطاطاليس (١)

قال: أما أنه ليس حاسة سادسة سوى الحواس الخمس فمن هذه الأشياء التي أقولها يقع ٢٢ ب ٢٤
 التصديق بذلك. أما أولاً فلكي أن كان كل حاسة من هذه تستولي جميع الحسوسات التي في
 الحس الذي من شأنه أن تحسه تلك الحاسة - مثال ذلك أنه إن كانت حاسة النفس تستولي
 جميع الحسوسات وحاسة البصر تستولي جميع المرئيات وكذلك الأمر في حاسة حاسة - فيلزم
 ضرورة أن نقصا إحساس ما أن تنقصنا حاسة ما. إلا أن هذه الحواس لا ينقصها حس ما مما
 شأنه أن يحسه. وإن كان (٢) تنقصنا حاسة ما.

وكانت كل حاسة إما أن تدرك محسوسها بشئ هو جزء من الحبولن مثل اللحم وما يقام
 مقامه أو شئ غريب وهو الذي يعرف بالتوسط، وذلك هو الماء والهواء، فبين أنه من كان له
 حاسة من الحواس فإنما يدرك إما باللحم وإما بالهواء أو الماء أو كليهما. وإذا كان ذلك كذلك
 فبين أن عدد الحواس على عدد الجهات التي تقبل هذه المتوسطات بها الحسوسات، أمضى أنه
 على عدد جهات قبول المتوسطات الحسوسات يكون عدد الحواس؛ لكن إن كانت الجهات التي
 بها تخدم هذه المتوسطات الحواس هي خمس فواجب أن تكون الحواس خسا. وهو ظاهر أن

٢ [ليس] ف < > ف هـ / [داوقو] أقولها ر / ٧ أن نقصنا / أن ينقصنا ر هـ / ١٠ فبين
 [أن عدد الحواس] ر / [انه] انه ان ر / ١٢ أن ف < > ف هـ / ١٢ (عدد الحواس
 ف

٢٠١ (من... أرسطاطاليس) ت، ش / ٥ تحسه / ٧ أن نقصنا / أن ينقصنا ش
 أن كان ينقصنا ت ا ب ج هـ / ١٠ فبين أن عدد الحواس ت ا / ١٢ عدد الحواس ت، ش

الجهات التي بها يخدم الهواء أو الماء أو كليهما هي ثلاثة، أعني الجهة التي بها تقبل اللون وهو عدم اللون فيها أعني في المتوسط، والجهة التي بها تقبل الرائحة وهو كونها عادة الرائحة ردمم الحركة أيضا، وهي الجهة التي يقبل بها الهواء والماء الصوت. وأما الجهات التي يخدم بها اللحم الحواس فهي إثنان، جهة قبول الطعم وجهة قبول الملوحة، وهي أن تكون الآلة أو المتوسط متوسطا بين الأضداد وأن تكون في الذوق هذه الآلة مرتبطة برطوبة غير ذات طعم. وإذا كانت كل حاسة إننا تحس بمتوسط إما غريب وإما غير غريب، وكان جهات المتوسطات حسب وكل جهة منها تخص حاسة، فواجب أن تكون الحواس خصالا. فهذا هو معنى أحد البراهين التي استعمل أرسطو في هذا المعنى وهو مأخوذ من المتوسط.

وأما البرهان الثاني فهو مأخوذ من الآلة. وذلك أنه لما كانت كل حاسة تنسب إلى الأجسام البسيطة فإننا تنسب إلى الماء والهواء فقط. أعني أن الماء والهواء هو الغالب على الآلة. (٢١) وذلك أن البحر هو من ماء والسمع من هواً على ما تبين (١٤) والشم بكل واحد منها. (٥) وأما النار فإنها لا تنسب إليها حاسة من الحواس نسبة خاصة ولكن مشتركة، وذلك أن كل حاسة إننا يتم لعلها بالحرارة. وكذلك الأرض يشبه إما ألا تكون منسوبة إلى واحدة منها، وإما أن تنسب للنس، لكن آلة اللس لها قوام وشكل. وإذا كانت كل حاسة فواجب أن تنسب إلى الأسطوانات نسبة خاصة، وكان ليس هاهنا جسم بسيط تنسب إليه الحواس غير الماء والهواء.

- ١ الـ {ظاهر} جهات ر / يقبل ره / ٢ الصوت أ ره / والصوت ر / ٥ كانداه ره كان ر /
٩ الـ {طبوسات} متوسطات ر / خسة ف / ٧ جهة [عدد ف / خسة ف / ٩ {ثلاث} ر /
١٠ هوا ر هـ ره / ١١ البحر ره الناطق ر / ١٤ لللس ف / ١٥ {والهوا} ره

- ٢ الصوت أ ب ج، ش ح ط خ والصوت ث ه ه ش ل م / ٤ أو المتوسط.
والمتوسط ث، ش / ١٠ هو الغالب أ، ش غ هو غالب ش خ هما الغالبان ش ح ط ل
م / ١١ البصرات الناطق ش

ليس أنه ليس هاهنا حاسة إلا حاسة تنسب إلى الماء والهواء. لأن إن كان هاهنا حاسة سادسة
 وجب أن تنسب إلى جسم خامس. لأن المنسوب للماء والهواء هي هذه الثلاثة والمسوية إلى
 الأرض أو إلى المتوسط منها على الامتدال هي اللس والذوق. وهذان الاطقتان أمسى الماء
 والهواء إنما توجد جميع الحواس المنسوبة إليهما في الحيوان الكامل لكان الاتصال، وذلك في
 الحيوان الذي ليس له نقص ولا عاهة. فإنما نجد الخلد له عيتان تحت الجلد وليس يبصر إلا ما
 زعم بعضهم أنه يبصر أظلال الأشباح فيما حكى غير أرسطو. (٩)

وأما البرهان الثالث وهو أولها فإنه مأخوذ من الحواس (٧) وهو هكذا: قد يجب إن
 كنت هاهنا حاسة غير هذه الحواس أن يكون هاهنا محسوس ما غير هذه المحسوسات، وإن
 كان ذلك كذلك وجب إما أن يوجد جسم ما يتكيف بهذه الكيفية الزائدة غير هذه الأجسام
 التي لدينا أو توجد في هذه الأجسام التي لدينا كيفية غير هذه الكيفيات الموجودة، وذلك
 محال وشنيع. وإنما ليس يمكن أن يكون هاهنا حاس ما غير الحواس الخمس ويكون محسوسه
 أحد المحسوسات المشتركة، إلا لو كان إدراك المحسوسات المشتركة لكل واحد من الحواس
 بالمرض، وليس بالمرض. (٨) مثال ذلك الحركة والسكون والقدار والشكل والمدد. (٩)
 وذلك أن هذه كلها إنما تحسها الحواس بأن تنظم وتنظم وتتحرك وما هو هكذا فهو بالذات. مثال
 ذلك المقدار فإنها تدركه بانفعال ما. وكذلك إدراكها الشكل لأنه كيفية مقترنة بمقدار. فأما
 إدراكها السكون فهو بإدراكها عدم الحركة وأما إدراكها المدد فبإدراكها عدم الاتصال بينها.

٤ وذلك (في) ف < > ف هـ / ٨ < جسم > محسوس هـ / ٩ < جسم > ر < > هـ / ١٠ / أو
 توجد... لدينا ف < > ف هـ / يوجد ر / الموجودات / الوجود هـ / ١٢ < الشكل > ر < > هـ /
 ١٥ فإنها تدركه / فإن تدركه هـ / إدراكها / أدركنا هـ / ١٦ < بإدراكها > / بإدراكها ر /
 بإدراكها / ف هـ فادراكها ف

١٠ يوجد ت. ش ح ع / ١٥ فإنها تدركه / فإن تدركه ت. ش / إدراكها / أدركنا ت.
 ش

وإذا كان الأمر هكذا فمن البين أنه ليس يمكن أن تكون هاهنا حاسة خاصة بالمحسوسات المشتركة، كأنك قلت الحركة، وذلك أنه لقد كان يكون إدراك الحواس الحركة مثل إدراكها بالبصر أن هذا الشيء حلوا، أعني بتوسط اللون. وإنما يعرض لحاسة ما أن تدرك محسوس حاسة أخرى متى اتفق أن اقترنت الحاستان جميعا في إدراك ذينك المحسوس في شيء واحد في وقت ما، ثم عرض لها بعد ذلك أن أحسبت وحدها المعنى الخاص بها في ذلك الشيء، لعينئذ تقضي من قبل محسوسها على محسوس الحاسة الأخرى فيكون ذلك قضاء بالعرض أي من قبل ما عرض لها قبل ذلك العارض، مثلما يعرض للبصر أن يقضي على الأصفر أنه حلوا من قبل أنه عرض له أن أدرك في الفصل الأمرين جميعا، أعني الصفرة والحلاوة بحاسة البصر وحاسة الذوق، ولو كان لواحد من هذه المحسوسات المشتركة حاسة خاصة لوجب أن يكون إحساسنا إياها مثل إحساسنا بالبصر أن هذا الشيء حلوا ومثل إحساسنا بالبصر أن هذا ابن فلان (١)، من قبل إحساسنا أنه أبيض. وذلك إذا اتفق قبل ذلك في وقت آخر أن تدرك بالعقل أنه ابن فلان وتدرك بالحواس أنه أبيض، فإنه إذا اتفق مثل هذا ثم أدركنا بعد بالبصر أنه أبيض حكمنا بالبصر أنه ابن فلان وذلك بالمرض. وليس الحكم على شيئين أنهما واحد لحاسة واحدة بل لحاستين معا، ولهذا متى انفردت بهذا الحكم حاسة واحدة عرض لها النقط مثال ذلك إذا

٢ أنه لقد كان [فـ ر هـ] أنه [فـ ر] أنه كان ر هـ / ٥ / ٨ والحلاوة [فـ] والحلوة [فـ] /
 ١٠ [هذا...إن] ر < ر هـ / ١٠، ١٢، ١٢ [ابن] بن فـ ر / ١٣ [هـ] أنه ر

٢ أنه لقد كان [ش ط ج ل م] أنه كان ث / ١ / قضاء [القضاء] ث ا ب ج د هـ ش /
 ١٠ [هذا...إن] ش ج

حكما بالبصر على أن الأصفر مر. (١١) من قبل أنه قد أدركنا المرارة والمغفرة في شيء واحد بينه بحاسة البصر وحاسة الذوق. وللاحت أن يبحث لم مرنا ندرك هذه الحواس المشتركة بأكثر من حاسة واحدة. وإنما كان ذلك لتلا يذهب علينا مضايقة الحواس المشتركة للحواس الخاصة. وإنما كان ذلك لازما لأنه لو فرضنا مثلا أن البصر هو الذي يدرك هذه دوين سائر الحواس لقد كان البصر يمرض له أن يذهب عليه تمييز الأبيض من القدار والشكل، من قبل أن القدار واللون يلزم كل واحد منهما صاحبه. أعني أنه لا يدرك اللون إلا مع القدار. فاما الآن فلما كان القدار والشكل يدركهما غير البصر لم يمرض للبصر أن يظن أنهما ومدركه شيء واحد.

٢ [المشتركة للحواس] ف / ٧ يظن [٥٦] ر

٦ والشكل] ت ا [ث ب ج ه ه ش

القول في الحاسة المشتركة

ولا كنت تبصر مثلا وتحس بأن تبصر ونسمع ونحس بأن نسمع وكذلك الأمر هي حاسة حاسة، فقد يجب ضرورة أن يكون إحساسنا بأننا نبصر إما بالبصر وإما بقوة أجرة. وكذلك الأمر في حاسة حاسة وذلك أن كل حاسة نجدتها تحس محسوسها الخاص بها وتحس أنها تحس. لكن إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون للحاسة الواحدة بعينها إدراكان. إدراك المحسوس وإدراك أنها تدرك، فيكون مثلا للبصر محسوسان. اللون وإدراك اللون. وإن كان الأمر كذلك لزم عن ذلك أحد أمرين؛ إما أن يكون هذان الصيانت مدركين لقوتين في حاسة حاسة، يجب أن تكون حاستان للمحسوس الواحد بعينه. الحاسة التي تحس والحاسة التي تحس أن تكون تلك تحس، وذلك شنيع؛ وإما أن نضع أن الشيء يحس نفسه حتى يكون الفاعل هو المنعمل. لكن إن فرضنا هذين الإدراكين لقوتين أعني لحاستين. فقد يلزم أيضا في تلك الحاسة ما لزم في الأولى، وذلك أنه يجب أن يوجد لها إدراكان؛ إدراك لدركها الأول وهو إدراك الحاسة الأولى، وإدراك أيضا أنها تدرك. فإن فرضنا هذا لقوتين مرتت الحواس إلى غير نهاية وذلك مستحيل. فيجب لذلك أن يفرض ولا بد قوة واحدة تدرك الأمرين جميعا. وإذا كان قطع ما لا نهاية له واجبا فالأخلق أن نعمل ذلك في أول الأمر وننزل أن هذه الحاسة هي التي تدرك محسوسها وتدرك أنها تدرك. إلا أن هذا القول أيضا فيه موضع شك. وذلك أنه إن كان البصر إثنين

١ حاسة [حاسة] فـ / > فـ / ٦ [مثلا] ر / > ر / وإدراك اللون] فـ / > فـ /
 الأمر كذلك] كذلك الأمر ر / ٩ نفسه ر / بعينه ر / ١٠ الإدراكين] فـ / الإدراكين فـ /
 ما لزم ما يلزم ر / ١٥ أيضا ر / ليس ر

١٠ ما لزم ما شزم ش

يدرك اللون وكان يدرك أنه يدركه ، فيجب أن يكون الإدراك بعينه لونا . فقولنا إنه من البين
بنفسه أن البصر ليس يدرك معنى واحداً ولذلك ليس يلزم أن يكون كل ما يدركه البصر فهو
لون . والدليل على ذلك أننا قد نحكم بالبصر ونحن لا نبصر لونا ، وذلك إذا حكمنا على الظلة
وعلى الضوء . ولكن ليس حكمنا على الظلة والضوء على مثال واحد . وأيضا فإن لما أن نسلم
أن نفس الإحصار مثلا هو لون ، وذلك أن الناظر يصير عند إدراكه اللون كله ملونا . والسبب
في ذلك أن الحاس يقبل المحسوس ويتشبه به . لكن يقبل المعنى المحسوس ظلوا من الهيولى
وهو خارج النفس في هيولى . ولذلك تكون المعاني المحسوسة إذ غارت الهيولى وصارت في
النفس إحساسات وخيالات لا لون ولا حرارة ولا برودة ولا غير ذلك من المحسوسات .

ولعل المحسوس خارج النفس في تحريك الحاسة وفعل الحس الذي في الحاسة . أعني
الكيفية التي يتكيف بها الحاس - في تحريك القوة الحساسة هو واحد بعينه ، فأما بالوجود فليس
هو واحداً بعينه ، وذلك أن وجود المعنى المحسوس خارج الحس مغاير لوجوده في الحس .
ومثال ذلك أن الصوت الذي بالفعل خارج النفس حاله في تحريك آلة السمع كالسمع الذي
بالفعل في تحريك قوة السمع . وإنما كان ذلك كذلك لأن الشيء يكون له سمع بالقوة كما يكون
له صوت بالقوة ويكون له صوت بالفعل كما يكون له سمع بالفعل . وأيضا فإن كان واجبا أن
يكون كل فعل يصدر عن فاعل وكل حركة تصدر عن محرك إنما يوجد في الشيء بالفعل ، فقد

١ (يدرك) اللون ف < > فـ ٢ / < > (وعلى الظلة) وعلى ر / ٣ (واحد) ر < > رـ /
٤ يصير فـ ر يصير فـ رـ / ملونا رـ ذولون رـ / ٧ (في) ف < > فـ / إذا
إذا ف / ٩ الحس) ف [] فـ / ١٠ يتكيف رـ تكيف ر / ١٤ سمع فـ صوت ر

٢ ولذلك ت ب جـ ، ش ط غ . ولكن ت ا د هـ . ش ح ط ل م / ٥ ملونا ت هـ ذولون
ت ا ب جـ د ، ش ح ط ل م ذولون ش ح / ٦ يقبل ت هـ ش ل لا يقبل ت ا ب
جـ د ، ش ح ط ل م / ٧ إذا ت وإذا ش ط غ ل م / ١٢ ألقا ت ، ش

يجب أن يكون الصوت هو بنفسه السمع الذي بالفعل في الذي بالقوة. وذلك أن فعل العامل هو من جس العامل وهو موجود في الفعل. ومن قبل ذلك ليس يجب أن يكون كل محرك يتحرك، على ما تبين في الاصول الكلية. (١٢) ففعل الصوت هو صوت أو تمويه وفعل السمع هو سمع أو سماع. (١٣) ولذلك كان السمع ضريبن والصوت ضريبن أثنى بالقوة وبالفعل، وكذلك الأمر بعينه في سائر الحواس والحسوسات. فإنه كما أن الفعل والاعمال هما في الفعل لا في الفاعل، كذلك فعل الحسوسات هو في الحواس وفعل الحواس هو في الحاس الأول. (١٤) إلا أن لبعض هذه الأفعال اسماء مثل التسميت والسماع، وفي بعضها ليس لأحدهما اسم. فإن فعل البصر يقال له إبصار وأما فعل اللون في الحاسة فلا اسم له في اللسان اليوناني. (١٥)

- ١٠ ولما كان فعل الحسوس والحاس واحداً إلا أنها في الوجود مختلفان، فقد يجب ضرورة أن يكون لسادهما ما وسلاتها ما. وهذا لازم فيها إذا كانت بالفعل فاما إذا كانت بالقوة فلا، إلا أن الطبيعين المتقدمين (١٦) لم يصبوا فيها قالوا من ذلك حين قالوا إنه لا يكون شيء أبيض ولا أسود دون بصر ولا طعم دون ذوق، وذلك أن ما قالوه من ذلك هو صحيح من وجه

- ١ في الذي ر / في ر / ٢ هو صوت ر > / ٣ ر / وفعل ر وفعل ف /
 ٤-٢ وفعل السمع ر وفعل السماع و / ٤ هو سمع ر > / ٥ ر / ٦ الفاعل ف / ٧ الفعل ف /
 في الحواس ف / في الحاس ف ر / ! وفعل الحواس هو في الحاس ف / وفعل ر /
 ٧ الحاس ر / الحس ر / ٨ في لسان ر / ٩ وسلاتها (ما) ر > / ١٠ ر /
 ١٢ الطبيعين ر / ١٣ قالوه قالوا ف

- ٤-٢ وفعل السمع ر ب / ش ح ط م وفعل السماع ر ا ج د ه / ش خ ل / ٦ في الحواس ر ب / ش / ١٣ قالوه ر ا د / ش يقولونه ر ج قالوا ر ب ه

وغير صحيح من وجه، وذلك أنه لما كان الحمى والحسوس يقال على خريين -على ما هو محسوس بالفعل ومحسوس بالقوة- فإن ما قالوه هو صادق على المحسوس بالفعل، وذلك أنه لا يكون محسوساً بالفعل إلا مع وجود الحمى. وأما بالقوة فليس يلزم أن يوجد المحسوس مع وجود الحمى. فالتقدماء إنما أخطأوا لأنهم لم يفصلوا ذلك وأطلقوا القول فيما شأنه أن يكون مقبداً.

٥

ولذلك لما كان الاتفاق الموجود في النعم صوتاً وكان الصوت والسمع شيئاً واحداً بينه وكان الاتفاق نسبة ما بين النعم، فقد يجب أن يكون السامع بالفعل نسبة ما، وكذلك الأمر في حاسة حاسة. ومن قبل ذلك قد يفسد كل واحد منها إذا انطردت هذه النسبة، مثل فساد السمع عند الصوت المفرط في الحدة والمفرط في الثقل، ومثل فساد الذوق عند الطعم المفرط والبصر عند الضياء والظلمة والشم عند الرائحة القوية الحلوة والروحة؛ والسبب في ذلك كله أن الحس الطبيعي إنما وجوده في النسبة المعتدلة. ومن أجل أن الحس نسبة من النسب، صدر الحامض والحلو والمالح إذا أدنيت من العادة الشبيهة بها وهي خالصة كانت لذيفة، وبالعجالة المحسوسات المختلطة على اعتدال أخرى أن تكون نسبة من الأطراف. مثال ذلك أن الصوت لركب من الحاد والثقل أخرى أن يكون نسبة من الصوت الثقيل أو الحاد، ولذلك كانت

١٠

٢ بالقوة (فليس يلزم) ف / قالوه قالوا ف / ٢ (يلزم) ر < > ر ه / ١ أخطأوا
 أخطأوا ف ر / لم لا ف / ٧-٨ (ما...في حاسة) ر < > ر ه / ٩ والمفرط والمفرط ف /
 ومثل) ومثال ف / ١١ النسبة ر ه نسبة ر / ١٢ نسبة ف / ١٣ (أو الحاد) والحاد ف ر

١ (وغير صحيح من وجه) ت، ش / ٢ ومحسوساً وعلى ما هو محسوس ت، ش / قالوه
 ت، ش / ١٠ والحلوة ت ب ج، ش / ١٤ نسبة ت، ش

لحظة الد مى الحس وكذلك الحال فى الخلطة من الحار والبارد عند حاسة اللمس مع الحار والبارد. وبالجمله فالحس نسبة فإذا أفرطت تلك النسبة أسدت الحاسة وأذنتها.

ومى السين بنفسه أن كل واحد من الحواس يحكم على محسوسة الحاص به ويحكم مع ذلك على الموصول المضادة التى فى ذلك المحسوس. مثال ذلك أن البصر يحكم على اللون الذى هو خاص به ويحكم على الأبيض والأسود، وكذلك الأمر فى سائرهما. ولما كنا إنما نحكم على الأبيض والأسود بقياس كل واحد منهما إلى الثانى (١٧) وكذلك فى كل متضادة موجودة فى حاسة حاسة، فقد يجب أن يكون الحكم على اختلاف هذه المتضادة أيضا لقوة أخرى غير القوة التى تدرك جنس تلك المضادة. وذلك أن الحكم على اختلاف المحسوسات المتضادة هو حكم على محسوس كالحكم على المحسوسات انفسها. (١٨) فنقول إنه من البين بما أقرله (١٩) أن الحاس الأقمى ليس هو فى حس اللمس مثلا فى اللحم ولا هو فى العين فى حس البصر وكذلك الأمر فى سائر الحواس. وذلك أنه لو كان الحاس الأقمى فى البصر فى العين مثلا والحاس الأقمى فى الذوق فى اللسان، لكان يجب إذا حكمنا أن الحلو غير الأبيض أن نحكم بقوتين منفردتين. وذلك أن الذى يدرك الحلو على هذا النحو هو غير الذى يدرك الأبيض. إذ كان الذى يدرك لأبيض يكون فى العين والذى يدرك الحلو يكون فى اللسان. ولو كان ذلك كذلك لما صح من الحكم أن الأبيض غير الأسود. وذلك أن الحاكم بأن هذا غير هذا يجب أن يكون واحدا من

١ الذى. ره التى ر / حاسة] فـ ه الحاسة / ٨ المتضادة [هو حكم على المحسوسات] هو حكم] فـ / ٩ الحاس] ره الحس ر / ١٠ الاقمى] ره اقمى ر / الاقمى [فى العين] ر / ١١ فى البصر] ر فى الابصار ره / مى البصر [وكذلك الامر فى سائر لحواس وذلك انه لو كان الحاس الاقمى فى الابصار] فـ / ١٢ إذ] ره اذا ر

١ الذى] لنى ت، ش / ١-٢ [عند...والبارد] ت، ش

جهة إثنين من جهة. (٢٠) ولو أمكن أن يكون الحاكم على الشيتين المختلفين إثنين، لكانت إذا أحسنت أنا هذا الشار إليه حاراً وأحسنت أنت شيئاً آخر أبيض لقضيت أنا بأن ما أحسنت أنا غير ما أحسنته أنت من غير أن أحس أنا ما أحسنت أنت، وذلك مستحيل. فمن جهة ما هما متغيران وجب أن يكون الحكم لإثنين. ومن جهة أن أحدهما غير الآخر وجب أن يكون الحكم لواحد. وذلك أنه كما يجب أن يكون رجل واحد بعينه هو الذى يقول إن هذا غير هذا، كذلك يجب أن تكون القوة التي بها يحكم الرجل الواحد على أن الطور غير الأبيض قوة واحدة بعينها. وإذا كان ذلك كذلك فمن البين أنه ليس يمكن أن يقضى على المحسوسات المتفرقة أو المختلفة بقوى مختلفة.

وأما (٢١) أن هذا النحو من الإدراك مع أنه لقوة واحدة يجب أن يكون في آن واحد لذلك بين من أنه كما أن الواحد منها بعينه يقول إن الغير غير الشرقي أن واحد كذلك من قال في أحد الشيتين إنه غير في آن ما ففى ذلك الآن يقول في الآخر إنه غير، إذ كانت الفيرمة إضافة بين شيتين والضافان يوجدان معاً بالفعل. (٢٢) وليس هذا هو الآن الذى يقال على طريق المجاز لأن ذلك منقسم، (٢٣) وإنما يقال فيه إنه غير منقسم من قبل أن فيه الآن الغير منقسم بالحقبة.

لأنه غير ممكن أن يكون شيء واحد بعينه يقبل أشياء متضادة ويتحرك منها في آن واحد، من طريق ما هو واحد وغير منقسم. ومثال ذلك أن هذا الشيء إذا كان حلواً فإنه يحرك

١ لكانت) لكنك ر / ٢ (ال)حاراً ر / (أنا ما أحسنت أنا) ف > فـ / ٥ رجل) الرجل ر / ٦ (ال)حاراً ر / ١٠ (كذلك من قال في أن واحد فذلك بين من أنه كما أن الواحد منا بعينه يقول أن الغير غير الشرقي أن واحد) كذلك ر / ١١ الآخر أنه) ر > رـ / الفيرمة) فـ الفيرمة ف

الحاس (الأول ب، ضرباً ٢٤١) من الحركة وإذا كان مرا حركة بضد تلك الحركة، وكذلك تحريك الأبيض للبصر هو ضد تحريك الأسود له. فإذا حكم الحس أن هذا مخالف لهذا بأن ذلك حور وهذا مر وهو قوة واحدة غير منقسمة فقد انقلب مما من الأضداد من جهة ما هو غير منقسم وذلك مستحيل. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن نقول في هذه القوة الحاكمة على الأضداد ما أنها واحدة بالعدد (٢٥) غير منقسمة ولا منفرقة وهي بالمعاني التي تقبلها منفرقة منقسمة حتى ينظر بهذا من هذا الشكل، فتكون من جهة ما هي منقسمة تدرك الأشياء المنفرقة ومن طريق ما هي غير منقسمة تقضي عليها بالاختلاف، فتكون على هذا بالوجود منقسمة وأما بالمكان والعدد غير منقسمة. لنقول إن ذلك غير ممكن، أعني أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد كبقية بالصور والوجودات، فإنه إننا يمكن أن يكون شيء واحد غير منقسم بالعدد قابلاً للأضداد مما بالقوة لا بالفعل والوجود. مثال ذلك أن الجسم الواحد بعينه يمكن أن يقال فيه إنه حار وبارد مما بالقوة فأما بالفعل فذلك غير ممكن إلا من جهة ما هو منقسم أن يكون جزء منه حاراً وجزء منه بارداً. فيجب أن لا تكون هذه القوة تقبل صور المحسوسات المتضادة إن كانت هذه القوة

١ الحاس أ فـ الحس ف / الأول ب، ضرباً | الان ف ر / ٢ انقلب | انقلب ف /
 ٥ بالمعاني | فـ بالمعني ف / تقبلها | فـ تقبله ف / ٧ منقسمة | تقسمي عليها باختلاف
 فتكون على هذا بالوجود منقسمة | وأما ف / ٨ غيراً ف فغير فـ / بالعدد | بالوضع
 ٩ بالصور والوجودات | بالصور والوجود رـ / بالعدد | بالوضع رـ /
 ١١ (هـ) رـ > رـ / ١٢ ان لا | الأ رـ / صوراً رـ صوراً فـ رـ

١ الأول ب، ضرباً | في الآن ضرباً | ا ب جـ هـ، ش الآن ضرباً | ث جـ هـ / ٥ بالعدد |
 بالوضع | هـ، ش / ٨ غيراً | ش فغير | ت / بالعدد | بالوضع | ت، ش / ٩ والوجودات |
 ت ا جـ، ش والوجودات | ب د هـ / بالعدد | بالوضع | ت، ش / ١١ منقسم > أي | أن
 ت، ش / ١٢ صوراً | هـ، ش

الحية الواحدة تجري هذا الجرى. أى تكون واحدة بالعدد كثيرة بالوجود واللاعبة. فإذا كان هذا مستمداً منقولاً بل هذه القوة واحدة بالعدد وكثيرة بالأطراف والآلات. بنسبة نقطة التي هي مركز لدائرة إذا أخرج منها أكثر من خط واحد إلى المحيط. (٢٧) وذلك إنه كما أن هذه النقطة هي كثيرة من جهة أطراف الخطوط التي تخرج منها وهي واحدة غير متقسمة من جهة أنها نهاية لجميعها. كذلك هذه القوة أعني المشتركة العاسة هي واحدة من جهة أنها تنتهي إليها جميع الحسوسات وهي كثيرة من جهة الآلات أى الحواس. فمن طريق ما هذه القوة تشبه النقطة فهي تنفي على الأشياء المختلفة أنها مختلفة. ومن طريق الحواس المرتبة لتجرب الحسوسات إليها تشبه أطراف الخطوط وتدرك أشياء مختلفة بالحواس. فقد تبين من هذا القول أن هاهنا قوة مشتركة لجميع الحواس هي البدا

- ١٠ قال: ولما كان القدماء قد اتفقوا على حد النفس بهذين الفصلين خاصة أعني من قبل الحركة في المكان ومن قبل الإدراك الذي يرى أنه التصور بالعقل والإحساس. وكان قد بطن أن التصور بالعقل والفهم من جنس الحس وذلك أن التصور كأنه إحساس ما إذ كانت النفس في كل واحد من هذين تدرك الشيء وتقبل منه دين صورته. (٢٨) وكان القدماء يقولون إن الفهم والإحساس شيء واحد بعينه مثل ابن دقليس. فإنه قال في موضع إن العقل في الناس إما يحكم وينقي على الشيء العاصر المحسوس. وقال في موضع آخر (٢٩) إن من قبل ذلك صار الفهم يشبه فيهم ذاتاً، يعني مثل الملط والنسيان. ومثل ذلك قال أرسطو حيث قال في الحس إنه يجري مجرى العقل. (٣٠) فقد ينبغي أن نفحص هاهنا عن الحق في ذلك. وذلك أن

١ أى ر أن ر / بالعدد ر بالموضوع ر / من {واحدة} ر / ه هذه ر ه ر / القوة ف ه قوة ف / ١١ الإدراك ر المعرفة والإدراك ر / وكان قد ر ه وقد ر وكان ر ه / ١٧ {نفيح} نفح ر

١ بالعدد بالموضوع ت. ش / ٢ بالعدد ت. ش / ٣ بالأطراف والآلات ت. ش / ٤ المبدأ لهم ت. ش / ١٦ مثل الملط ش في الملط ت

هاؤلاء جميعاً يظنون أن التصور بالمقلّ جسائي كالإحساس لأنهم اعتقدوا أن الإحساس والنهم
إنما يكون بالشبيه، ولما كانت هاتان القوتان تدرك للأجسام لزم أن تكونا جسا، على ما
لخصناه قبل من مذهب القدماء في ذلك. (٢٢١)

قال: على أنه كما أنهم قالوا في سبب المعرفة فقد كان يجب عليهم أن يقولوا في سبب
الغلط فإن الغلط أكثر وجوداً في الحيوان وزمان وجود النفس جاهلة غالبة الأطول من زمان
وجودها عامة.

قال: ومن قبل أن سبب المعرفة هو الشبيه الوجود فيها عندهم، قد يجب عليهم إما أن
يقولوا بقول أرسطاطينس (٢٢٢) من أن جميع ما يمتنع في الذهن ويتمرد فيه هو حق، أم
أنه ليس هاهنا غلط أصلاً إذ كان ليس تدرك النفس إلا ما هو موجود فيها من طبيعة الأشياء،
أو يقولون إن الأشياء تنقسم إلى الشبيه والضد. فإذا أخذت الشبيه الذي هو شبيه لم تخطئ
وإذا أخذت الضد على أنه شبيه غلطت. ولكن يلزم أمر شنيع. (٢٢٣) وذلك ألا يمرض الغلط
في الضدين على السواء وألا يكون أحد الضدين عندنا معروفاً لأنه ليس فيها شبيه.

قال: فنقول نحن إنه يظهر أن الإحساس ليس هو المقل والنهم. وذلك أن الحس موجود
في جميع الحيوان، ومعروف أن المقل ليس يوجد في كله، بل في يسير منه. وأيضاً فإن
الأشياء الكلية والجزئية متضادة ونجد المقل صدقه في أحد هذين الضدين أكثرهما وهي

٢ كانتا كان ف / ٥-٤ سبب الغلط سبب الغلط ف / ٨ فيه ا ر فبنا ف ر / ١٠
[الشبيه الذي هو شبيه لم تخطئ وإذا أخذت] ف / ١٢ في الضدين ا ر في التصديق ر /
١٥ هذين هاذين ر

٨ ب ا ت. ش / ١٢ اوالنهم ا ت. ش

الكليات ، وخطاه في الضد الآخر أكثرها وهو الجزئيات . ولما الحس فالأمر فيه بالضد ، أمني أن صدقه في الجزئيات أكثرى (٢٤) وخطاه في الكليات أكثرى . والقوة المبيزة قد يمكن أن تكذب وليس هي موجودة في شيء من الحيوان ما لم يكن فيه نطق ، وإنما كان التمييز بالعقل ليس يوجد إلا فيما له نطق لأن التخيل هو غير الحس وغير التمييز بالعقل . والتخيل لا يحدث دون حس ودون التخيل لا يكون فهم ولا رأى أيضا .

فأما أن التخيل ليس هو والتصوير بالعقل والرأى شيئا واحدا بعينه فذلك بين (٢٥) من أنه متى أردنا أن نتخيل أشياء قد سلف إحساسنا لها أمكننا ذلك . ومتى شئنا بهذه القوة أن نخضع مثالات وخیالات لأشياء لم نحسها قبل ولا يمكن أن تكون محسوسة فطنا . فأما أن نظن أن هذا كذا أو نصدق به فليس ذلك إلينا أمني لاختيارنا ، بل التصديق شيء ضروري لنا وكذلك التكذيب ، وأيضا متى فطنا شيئا مهولا سيحدث أو شيئا مذكرا أو مشجعا انطلقنا عن ذلك انفعالا ما لا انفعال من حضرة ذلك الشيء المشجع ، وأما متى تخيلنا الشيء المذمور أو المشجع فإنه يكون انفعالنا عند تخيله مثل انفعالنا عند حضوره ومشاهدة ذلك . (٢٦)

قال : وفصول الرأى نفسه هي العلم والظن واللهم وأضداد هذه ، وستعلم في هذه في غير هذا الموضع . (٢٧)

٢٧هـ ٢٤

١ / خطاهه ف ر / الجزئيات ف ر / ٢ / خطاهه ف ر / خطاف [ا] ر / إلى الكليات
أكثرى [ر] < ر / ٣ / هي [هـ] ر / ٤ / إن [ف] < ف ر / ٨ / مثالات [ف] خطاف ف ر /
وخیالات [ر] ٩-٨ / فاما ان نظن ان هذا كذا او نصدق [فاما ان هذا كذا
ونصدق ف ر / ١٠] كذا كذا ف ر / فاما ان نظن ان كذا كذا او نصدق ر / ١١ [لا] ر
< ر / أمني [ر] < ر / تخيلنا [ف] تخلفا ف ر

٩-٨ فاما ان نظن ان هذا كذا او نصدق [ش] ان كذا كذا ع / ١٢-١٤ لوستعلم في
هذه . ت . ش

القول في التخييل

ولا كان التصور بالمقل ظاهراً أنه غير الإحساس ، وقد يظن أن التصور بالمقل منه تخييل ومنه رأى أى تصديق ، فقد ينبغي أن نلخص أولاً الأمر في قوة التخييل ثم نتكلم بعد ذلك في القوة الناطقة. فنقول إنه إن كان هاهنا فعل حادث فينا يسمى تخيلاً لا على طريق الاستعارة كما يسمى بذلك الحس الكاذب كثيراً ، (٢٨) فهو ضرورة إما قوة من القوى التي هي الحس أو الظن أو المقل أو العلم ، (٢٩) وإما قوة أخرى غير هذه القوى وحال لها غير هذه الأحوال نسبر بها الأشياء الموجودة أى نختبرها وهي أيضاً أحد ما يقال بها فينا إنها حادثون أو كاذبون .

قال: فإما أن التخييل ليس هو حساً فقد تبين من هذه الأشياء التي اقترناها ، أحدها أن لحس لما كان ضريين - إما حس بالقوة مثل البصر في الظلمة إذ لم يفعل فعله ، وإما حس بالفعل مثل البصر في الضوء - وكان قد يوجد في التخييل شيء ليس هو واحد من هذين ، أعني الحس الذي بالقوة والذي بالفعل ، وهو التخييل الذي يكون في النوم ، فبين أن التخييل غير الحس ، ودليل ثان وهو أن الحس إنما يكون أبداً عند حضور المحسوس فإما التخييل فقد يكون عند غيبة المحسوس ، ودليل ثالث وهو أنه لو كان التخييل هو الحس نفسه لقد كان يجب أن يوجد التخييل في جميع البهائم والحشرات وليس الأمر كذلك؛ مثل الحيوان الذي لا يتحرك إلى الحشرات في بيئتها ، مثل الدود والذباب . (٣٠) ودليل رابع وهو أن الحس صادق

٥٢٨آ

٢ [الأمر] ر > وه / ٥ [الكاذب] ر > وه / ٦ [أو العلم] ر أو علم ف / [الأحوال]

ال[حال] [أحوال] ر / ٧ [كاذبون] ف كذوبين ف / ٨ [إذا] ر إذا وه / [فعله] ر فبه

وه / ١١ [بالفعل] بال[قوة] فعل ر / ١٥ [الحشرات] وه [محسوسات] ر / [الدود] الدور ر

٦ أو العلم أو المقل ت ، ش / ١٥ [والذباب] والنحل ش

دائما (٤١) فاما التخيل فأكثره كذب. ودليل خامس وهو اننا إذا أحسنا لشيء إحساسا حقيقيا لم نقل إننا نتخيله بل إننا نقول ذلك إذا لم نحققه بالحس. مثال ذلك اننا إذا أحسنا ان هذا إنسان لم نقل إننا نتخيل ان هذا إنسان. بل إننا نقول ذلك إذا لم نتبينه حذا. وأيضا فإنه قد يتخيل من هو مضمخ العين كما قلنا. (٤٢) وأيضا لو كان التخيل علما ومثلا فقد كان يجب ان نصدق به دائما لاننا لا نصدق به دائما، فقد يجب ان يكون ليس بعلم ولا مغل. وإذا لم يكن علما ولا عقلا فقد بقي ان نتظر هل هو ظن إذ كان الظن قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا. كالحال في التخيل. لكن الظن يتبهم التصديق ضرورة وليس لشيء من الهانم التي لها التخيل تصديق. ولما كان كل ظان مصدقا وكل مصدق قائما وكل قائم ناطقا. لزم ان يكون كل ظان ناطقا، فلو كان التخيل ظنا لقد كان كل متخيل ناطقا.

ومن اليمين أيضا ان التخيل ليس هو ظنا مقترنا بحس ولا قوة مركبة من ظن وحس من قبل اننا نظن بالشيء ولا نحسه في وقت الظن. وبالجملة فبما قيل من ان التخيل ليس هو واحدا من هذه القوى بين انه ليس مركبا من اكثر من واحد منها. وأيضا لو كان التخيل هو الظن والحس معا لكان الظن والحس هما لشيء واحد بالذات وليس يمكن ذلك. لان الظن هو لهذا

٢ نقل نقول ف ر / ٢ لم نقل اننا ف ر < > ف ر / (تخيل ان هذا انسان) ر (هذا)
 ف / ١ ومثلا ر او مثلا ر / ٥ الاكثا...دائما ر < > ر / ٦ (قد) ف < > ف ر /
 ٧ (التصديق) ر < > ر / ٨ مصدق! مصدق ف / الزم ان يكون ف < > ف ر / ظان
 ظن ف / ١٠ من [قوة] ظن ر / ١٤ امن! واحد ر / ١٢ (هذا) ر < > ر

١ ومثلا او مثلا. ش / ٥-٤ ان نصدق! ش ح ل. / ٥ بلم! علم ت. ش / ٨ اوكل
 مصدق! ت. ش / قائما! ش ط ل م وقائما ش ح ح حقيقا قائما ش ح ل. وحقيقا ت
 وقائما ت ا. / قائم! ت ا. ش ط ح ل م حقيق ت ش ح

الأبيض أنه جيد والحس هو له أنه أبيض فقط أو غير ذلك من الأمور المحسوسة. وإنما كان ذلك واجبا لأن التخييل هو لشيء واحد ولو كان الظن والحس لشيء واحد لكان الظن بالحسوس من جهة ما هو محسوس أنه جيد لا بطريق العرض. مثل أن نظن بالأبيض الذي نحسه أنه جيد أو ردي. وهو بين أن الظن بالحسوس أنه جيد أو ردي هو بطريق العرض. ومن الدليل على أن الظن والحس ليس هما لدرك واحد بعينه أنها كثيرا ما يتصادمان في الشيء الواحد بعينه وذلك أنا نحس أشياء كاذبة ولنا مع ذلك فيها اعتقاد صادق بخلاف ما نحس منها. مثال ذلك أنا ندرك بالبصر أن مقدار الشمس مقدار قدم وقد قام البرهان عندنا على أنها أعظم من الأرض مرارا كثيرا. فخذ يلزم إن كان الحس والظن في أمثال هذه الأشياء لدرك واحد بعينه أن يكون الإنسان إما أن يطرح الاعتقاد الصادق وهو سليم الذهن والحواس من غير أن يعرض له دليل ينتقل عنه. وإما أن يكون بمد ثابته عليه فيعتقد المتضادين معا ويكون الشيء في نفسه صادقا وكاذبا معا في زمان واحد. ومحال أن يمود الاعتقاد للصادق كاذبا من ذاته لكن إننا يصير كاذبا إذا انتقل الأمر في نفسه وتغير من غير أن يتغير به. وإذا كان محالا أن يكون الشيء بعينه صادقا وكاذبا ومحال أن يتغير الصادق من ذاته من غير أن يتغير الأمر. فمحال أن يكون الظن والحس لشيء واحد بعينه. فقد تبين من هذا القول أنه ليس التخييل واحدا من هذه القوى ولا مركبا من أكثر من واحد منها، لكن جوهر هذه القوة ما أقوله. وذلك أنه إن كان قد توجد

١ (أما ر > ر / كان [يكون] ذلك ف ر / ردي ف ر / ردي ف ر /

٥ يتصادمان ر يتفايران ر / ٦ اعتقادا اعتقد ف / ٨ كثيرة ر / ١٠ التضدين ر /

١٢ كاذبا (من ذاته لكن إننا يصير) ر / إل الف > ف / ١٥ القوة هو ر

١ كان ذلكا يكون ذلك ت. ش / ٥ يتصادمانا يتفايران ت. ش / ١٥ القوة ت ب ج
د القوة هو ت ا. ش

أشياء تتحرك من غيرها وتتحرك غيرها وكان التخييل يظهر من أمره أنه قوة متحركة من شيء ومنفصلة من محرك وأنه ليس يمكن أن توجد دون حس. بل إننا تكون في الأشياء المحسوسة وفي الحيوانات التي الحس الكامل لها موجود، وكان يمكن أن تحدث في النفس حركة من الحس الذي بالفعل كما تحدث في الحواس حركة من المحسوسات. فقد يجب أن يكون التخييل ليس هو شيئا غير قوة واستكمالها بالعاني للوجود في الحس المشترك على جهة ما تستكمل هذه القوة بالمحسوسات التي خارج النفس. وقد يجب إن كان التخييل استكمالاً وحركة بالحس الذي بالفعل أن تكون هذه الحركة وهذا الاستكمال شبيه بالحس ليسا يلحق الحس ويوجد له، وأن تكون هذه الحركة غير ممكن فيها أن توجد خلواً من الحس ولا فيما لا حس له من الحيوان، وأن يكون ما نه هذه القوة من الحيوان يفعل بها ويتفعل من أشياء كثيرة وتكون مادية وكاذبة كالحال في الحس وهكذا يوجد فيه. وإنما يلزم أن يكون التخييل يمرض فيه الصدق والكذب إذا كان حركة من الحس الذي بالفعل، لما يمرض في الحس من الصدق والكذب. وذلك أن الحس ته ما هو صادق في الأكثر وهو الحس الذي يكون للأشياء الخاصة، ومنه ما هو كاذب في الأكثر (٤٢) وهو المحسوس الذي بالمرض، مثل أن هذا الأبيض زيد أو عمرو والمحسوسات المشتركة مثل الحس بالمقدار والحركة. وإذا كان هذا هكذا (٤٤) فقد يجب أن يمرض للتخييل من ذلك أي من الكذب ما يمرض للحس وأكثر. أما أولاً فلأن الحركة التي

٥ الحس ر الحاس ر ه / ٧ بالحس بال [دفعل] حس ف / ٨ القوة (من) ف > ف ه /
 ١٢-١٤ زيد و عمرو ر / ١٥ (أما) ر > ر ه

٥ (استكمالها) استكمالها ت. ش / ٩ ما ش من ت / ١٠ يوجد الأمر فيه ت. ش

تحدث في التخييل من الحس الذي بالفعل تخالف الحركة التي في الحس من المحسوسات من أجل أنها تحدث في التخييل عند غيبة المحسوسات فيمرض الكذب له أكثر مما يمرض للحس ولا سيما إذا بعدد من المحسوس. وأما ثانياً فلأن تحريك هذه الثلاثة الأصناف من الحس للقوة المتخيلة يخالف بعضها بعضاً: فالتخييل الذي يكون للمحسوسات الخاصة إذا كان الحس قد أدركها قبل (٤٥) يكون ولا بد صادقاً، والتخييل الذي يكون للصنفين الآخرين من المحسوسات قد يكون كاذباً وإن أدركها الحس. إذ كان الحس قد يظلم فيها.

لأن كان ما وضعنا من هذه القوة من النفس ليس يمكن أن يعطى سبب وجودها ولا سبب جميع ما يمرض ليها إلا من الجهة التي قلنا فيها وهو أنها حركة من الحس الذي بالفعل. فالتخييل ضرورة هو حركة من الحس الذي بالفعل. ولما كان البصر حاسة هي أشرف الحواس وكان لا يتم إلا بالضوء، سميت هذه القوة باسم مشتق من اسم الضوء في اللسان اليوناني. وأما هذه القوة فإنها وجدت في الحيوان ليتحرك بها عند غيبة المحسوسات حركات كثيرة على نحو حركته من المحسوسات. وذلك لطلب السلامة بالفرار من الخار وطلب النافع حتى تحصل السلامة في الحاليتين جميعاً، أعني عند حضور المحسوسات والضارة والنافعة وعند غيبتها. وإنما جعلت هذه القوة في الحيوان المدميم لئلا يفتل عوضاً من العقل وجعلت في الحيوان العاقل ليسلم بها عندما يمتري العقل تغير من التغيرات مثل مرض أو نوم أو غير ذلك. فقد قيل في التخييل ما هو ولم هو.

١ إله ر > ر / ٢ [من] ر > ر / [صريحاً] ر > ر / ٥ أدركها | أدراكها ف / تكون ر / صادقاً ر / ٦ الحس [قد أدرك] | إذ ف / ٧ فإن | فإذا ر / وضعنا | ر / وصفتنا ر / ٨ فيها | له ف / الجهة ر / جهة ر / ٩ [التخييل... بالفعل] ر > ر / [البصر] ر > ر / ١٠ بالضوء ر / القوة [يعني التخييل] ر / الضروف ر / ١٤ [مضراً] | عوضاً ر / العاقل | فـ العقل ف

١ التي في الحس | التي تحدث في الحس | ب ج د التي تحدث بحس | ت د ، ش /
٢ [له] ت ا ، ش ح ط ل م / ٧ فإن كان | ت فإن يكون ش / وضعنا | وصفات ، ش

التول في القوة الناطقة (١٦)

قال: فأما الجزء من النفس الذي به ندرك الإدراك المسمى عقلا ونفها. إن كان مفارقا
لسائر قوى النفس بالوضع من البدن والمعنى أو كان مفارقا لها بالمعنى فقط دون الوضع، فقد
ينبغي أن نبعد أولا عن المعنى الذي به يفارق سائر قوى النفس ما هو وكيف هو، أعني ما
التصور بالعقل وكيف هو. فنقول إنه إن كان التصور بالعقل موجودا في القوى المنعقدة بمنزلة
الإحساس على ما هو الظاهر من أمره. فأما أن يكون انفعاله عن العقول على نحو انفعال الحواس
عن المحسوسات ولما أن يكون أبعد من الانفعال الحقيقي من انفعال الحواس، فيكون ليس
يوجد فيه شيء من معنى الانفعال الذي في الحواس. وذلك أن الانفعال الذي في الحواس وإنه
وإن كان ليس يوجد فيه معنى الانفعال الحقيقي وهو تغير الموضوع عند القبول، فقد يوجد فيه
حال من أحوال التغير. فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمقولات غير منعقدة أصلا.
أعني غير قابلة للتغير الذي يعرض للقوى المنعقدة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه
هذه القوى. حتى لا يكون فيها من معنى الانفعال إلا التبول فقط، وإن تكون بالقوة مثال الشيء
الذي تعقله لا الشيء نفسه. وقد تصور هذه القوة على طريق التمثيل وذلك أنها القوة التي

١ الناطقة) فـ ناطقة ف / ٢ أو كان مفارقا (لسائر قوى النفس بالوضع من البدن وبالمعنى
أو كان مفارقا) ف / ٤ أعني (ما) ف ر / ٥ فـ ر / ٥ (بالعقل) موجودا ر / ٥ ر /
القوى ر النفس ر / ٦ انفعاله انفعالا ف / ٦ الموضوع فـ ناطقة ف / ١٠ التغير
ر النفس ر / (الموضوع) للمقولات ر / ١٢ بالقوة ر بالمعنى ر / مثال مثل ف /
١٢ أو ذللك ر / ٥ ر

٢ ندركا ندرك تـ ش ح ط ل م يدرك ش خ / ٤ ما ما هـ هـ تـ ش / ٥ القوى
المس تـ ش / ١٢ مثال تـ ب جـ ش ط خ مثال هذا ش م مثال مثل ش ح مثل
ت ا د هـ ش ل

نستنها إلى المقولات نسبة قوة الحس إلى الحواس. إلا أن القوة التي تقبل الحواس هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما ولما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة بصورة من الصور الهيولانية أصلاً. وذلك لأن هذه القوة التي تسمى العقل الهيولاني أن كانت تقبل الأشياء كلها أي تقبل صور الأشياء كلها فقد يجب ألا تكون هذه مخالطة بصورة من الصور، أي لا تكون مخالطة للموضوع الذي توجد فيه كما توجد سائر القوى الهيولانية. وذلك أنه لو كانت مخالطة بصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين؛ إما أن تحوى صورة الموضوع التي القوة مخالطة لها الصور التي تقبلها تلك القوة، وإما أن تغيرها أعني أن تغير الصورة المقبولة. ولو كان ذلك كذلك لكانت صور الأشياء لا توجد في العقل على كتفها أعني أنه كانت تتغير صور الموجودات في العقل إلى صور هي غير صور الموجودات. فإن كان العقل من طبيعته أن يقبل صور الأشياء مخلوطة الطباع فقد يجب أن تكون قوة غير مخالطة بصورة من الصور أصلاً. وهذا هو الذي أراد أنكساغورس بقوله فيما حكى عنه ابن العقل يجب أن يكون غير مخالط كيما يعرف. فإنه إن ظهر فيه ظاهر منع الباهن أو غيره (٤٧)، أي إن ظهر في هذا الاستعداد صورة من الصور لزم من ذلك أحد أمرين؛ إما أن تكون تلك الصورة تنفع الصورة الباهنة التي تريد أن نعرفها من أن نعرفها، إذ كانت مرفقة لها هو قبولها لها، وإما أن تكون تغيرها إذا قبلتها. وإذا

٥ «الأشياء» القوى ر / ٦ التي وه الذي ف ر / ٧ لها ف وه له ف ر / ٨ كتفها ر / ٩ كيفيتها ر / ١٠ انه ر / ١١ اذ وه / ١٢ ان ر / ١٣ وه / ١٤ «قوة» غير مخالط «لصورة من الصور» ر / ١٥ ظهر ظاهر ف ر / ١٦ انه ر / ١٧ وه / ١٨ ١٤-١٢ تريد... نعرفها ر / يريد أن نعرفها من أن يعرفها ر

٧ لها د. ش ط له ش ح غ ل م / ٨ كتفها ت كيفيتها ش / ١٤-١٢ تريد... نعرفها يريد أن نعرفها من أن يعرفها ت ب ج يريد أن يعرفها من أن يعرفها ت ا د تريد أن نعرفها من أن نعرفها ش ح تريد أن نعرفها ش ط غ ل م

كان الأمر في هذا العقل هكذا وليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط (٤٤٨). أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد. وإن كان هذا الاستعداد هو في موضوع إلا أنه من قبل أنه ليس مخالفاً له لم يكن الموضوع له عقلاً بالقوة. وذلك بالخلاف في سائر القوى الهولانية. أعني أن الموضوع لها جوهر من الجواهر إما مركب أي شيء مؤلف من صورة ومادة وإما بسيط وهي المادة الأولى.

فهذا هو معنى العقل المنفصل عند أرسطو على تأويل الاسكندر. وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهولاني يجب أن يكون غير مخالط أنه استعداد موجود في جوهر مطابق، إذ العقل الهولاني ينبغي أن يكون جوهرًا. والاستعداد نفسه ليس هو جوهر ولا هو جزء شيء. بل هو لاحق من لواحق الهول والاسباب الهولانية هي أجزاء الشيء ذي الهول. وبالجمله فالاستعداد هو فصل الهول وليس يمكن أن يوجد الاستعداد في جنس وموضوعه في جنس آخر. أعني أنه يجب أن يكون الشيء المستند لقبول المنقول عقلاً. وعلى مذهب الاسكندر ليس العقل الذي بالقوة إلا الاستعداد فقط وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها.

إلا أنه يلزم أيضاً هذا أمر شنيع وهو أن يكون جوهر مطابق وجوده في الاستعداد والقوة. وذلك أن القوة هي لازم من لوازم الأشياء الهولانية. ويلزمه أيضاً أمر شنيع آخر وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزلياً والآخر كائناً قاسداً. وأيضاً إن كان الإنسان إنساناً كائناً قاسداً

٢ موضوع] فـ / موضع فـ / ٤ الموضوع] فـ / ٦ الـ[«هولاني»] منقول ر /
 ٧ فكون ر / ٨ والاستعداد ر / لأن الاستعداد ر / ١٢ إن ر / > ر

٢٠١ [أمنسى... فقط] ع. ش / ٦ الاسكندر الاسكندر ت الاسكندر الفريزوسي ش خ
 الاسكندر الفريزوسي ش ح ل الاسكندر الفريزوسي ش ط / ٨ والاستعداد] ش م / لأن
 الاستعداد ت. ش / ٩ الهول ر / الهولاني ر / ١٦-١٠ لوايضاً... قاسداً] فـ

باستكمال الأول فواجب أن يكون هذا الاستكمال كائنا فاسدا.

وأذا وليت هذه الأكاييل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل هو من جهة اعتماد مجرد من الصور الهيولانية كما يقوله الاسكندر، وهو من جهة جوهر مقارن متلبس بهذا الاعتماد. أمنى أن هذا الاعتماد الموجود في الإنسان هو شئ لحق هذا الجوهر المقارن من جهة اتصال بالإنسان، لا أن الاعتماد شئ موجود في طبيعة هذا المقارن كما زعم ذلك المفسرون ولا هو اعتماد محض كما زعم ذلك الاسكندر. وما يدل على أنه ليس اعتمادا محضا أنا نجد العقل الهيولاني يدرك هذا الاعتماد خلوا من الصور ويدرك الصور وبذلك أمكن أن يفعل الأعدام، أمنى من جهة إدراكه ذاته خلوا من الصور. وإذا كان ذلك كذلك فالشئ المدرك لهذا الاعتماد وللصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاعتماد.

- ١٠ فقد تبين إذا أن العقل الهيولاني هو شئ مركب من الاعتماد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاعتماد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستمد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاعتماد، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد، وذلك أنه من حيث متصل بهذا الاعتماد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يفعل ذاته ويكتفه أن يفعل غيره أمنى الأشياء الهيولانية، وأما من جهة ما ليس متصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يفعل ذاته ولا يفعل ما هاهنا، أعنى أنه لا يفعل الأشياء.
- ١٥

٢ الاسكندر ف / جوهر ر / ٤ الاعتماد [مجرد من الصور الهيولانية] ف / ٦ الاسكندر
ف / ٨ (من الصور) ر > ر / وإذا كان ذلك كذلك ر / وبذلك أمكن ر /
١٥ [يتصل] ف > ف

٢ الاسكندر ت، ش / ٦ الاسكندر أ ش ح غ م الاسكندر ت، ش ط الاسكندر ش ل /

الهيولانية. وسنبين ذلك بعد بياننا أتم إذا تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله أياها يسمى متفعلا، وهو في نفسه شيء واحد.

فقد تبين من هذا لك المذهبان جسيما مذهب الإسكندر ومذهب غيره في العقل الهيولاني، وتبين لك أن الحق الذي هو مذهب أرسطو هو الجمع بينهما على الوجه الذي قلناه (٤٩) وذلك أن بهذا الوضع الذي قلناه يتخلص من أن نضع شيئا مغارقا في جوهره (٥٠) استمدا ما، لوضعنا الاستمداد موجودا له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالجهر الذي فيه هذا الاستمداد بالذات وهو الإنسان، وبوضعنا أن ماهنا شيئا (٥١) يلحقه هذا الاستمداد بسرع من العرض يتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استمداد فقط. وإذا قد تبين هذا فنرجع إلى تلخيص شيء مما يقوله أرسطو في هذا الأشياء.

قال: ولكن طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استمدا فقط، صار غير مخالط للبدن أعني غير مخالط بصورة من الصور. فإنه لو كان مخالطاً للبدن لكان إما صورة مزاجية إما حارا وإما بارداً، وإما كان يكون له آلة بدنية بنزلة الحس. لكنه ليس له شيء من هذا ليس هو مخالطاً للبدن. وإذا كان الأمر كذلك فقد أصاب الفاضلون أن النفس موضع لنصور، إلا أن ذلك ليس صادقا على كل نفس بل على العقل فقط. وليست القوة العاقلة هي الصور بالاستكمال بل بالقوة. ومن الدليل على أن عدم الانفعال الموجود في العقل ليس شيئا بعدم الانفعال الموجود في الحس، أعني أن عدم الانفعال في العقل أكثر منه في الحس، أن الحواس إذا أحست محسوسا قويا لم تقدر على أن تحس ما هو دونه عند انصرافها عن المحسوس

١ [اتم ف] [دثامنا] اتم ر / ٦ استمداد[استمداد ف / ١٢ لكان ا ر لكان يعنى
لعقل ره / ١٤ موضع] ره موضع ف ر

١ معان[فضائل ت فصلان ش / ٦-٥ وذلك...قلناه] ت ا [ا] ت ب ج د ه ش
١١ طبيعة العقل[طبيعة ت. ش / ١٤ موضع] ت ه ش ل- وضع ت ا ب ج د ه ش

القوى- مثال ذلك ان من نظر إلى الشمس لم يقدر ان ينظر إلى ما دونهما. والسبب في ذلك ان العين تشغل وتتأثر من المحسوس القوى- وأما العقل فإنه بخلاف ذلك، أعني إذا انصرف من السطر إلى معقول قوى كان نظره إلى ما دون ذلك المعقول أسهل وأفضل. والسبب في ذلك ان قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة ما وقوة العقل غير مخالطة أصلاً.

- والمقل يقال إنه عقل بالقوة على وجهين، أحدهما كما يقال على الملكات (٥٢١) والصورة أنها قوى أى ان فيها قوة على أن تفعل بذاتها -مثل ما يقال في العالم إنه قوى على أن يعلم وينظر ويستنبط لنفسه- والوجه الثاني كما يقال على القوى المنفصلة، مثل ما يقال في التعلم إنه عالم بالقوة وهذا ليس بقوى أن يفعل بنفسه بل بغيره. وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفصلة.
- قال: ولما كان الشخص المشار إليه شيئاً وماهية شيئاً آخر -مثال ذلك أن الماء المشار إليه هو شيء وماهية هي شيء غير الماء المشار إليه، وكذلك الأمر في كثير من الأشياء وإن كان ذلك ليس في جميعها، فإن الأشياء البسيطة الوجود والماهية فيها هو شيء واحد بمعنىه- فقد يجب أن يكون هذان المعنيان يدركان بقوتين مختلفتين عندما يدرك كل واحد منهما على حدة، أو بقوة واحدة لكن بحالتين مختلفتين. وذلك عندما يدرك أن ماهية الشيء وصورته غير الشيء ذي صورة. وذلك أن بالمقل ندرك ماهية الشيء وصورته والحس ندرك شخص تلك الماهية. وبالعقل

٢ [أعني] ر <> ره / ٤ [ما...مخالطة] ر <> ره / ٥ عقل بالقوة] ره عاقل بالقوة ر /
 ٦ [العالم] ف العلم ف / ٨ [بالقوة] ف <> فـ / [هو] ر / ٩ [وماهية] فـ ومهية ف /
 ١٢ حدة] حدثه فـ / [أو] ر <> ره / ١٢ واحدة [بقتوتين واحدة] ر / ١٤-١٢ غير
 الشيء ذي صورة] ر هي موجودة في هذا الشيء المشار إليه ره

٥ عاقل بالقوة ت، ش / ٨ [هو] ش ح ط / ١٤-١٢ غير الشيء ذي صورة] هي مرمودة
 في هذا الشيء المشار إليه ت، ش

يدرك أن تلك الماهية هي في ذلك الشخص المشار إليه، أعني في مادة تلك الصورة. وإن كان لتلك المادة ماهية هي موجودة في شيء، أدرك كونها بهذه الصفة بالعقل.

وهذه الحالة للعقل هي التي يشبهها أرسطو بالخط المنعطف. (٥٢) أعني أنه يشبه أخذ العقل الصورة بالخط المستقيم، وأخذ أن الصورة في موضوع بالخط المنعطف. والموضوع أما في الأمور الطبيعية فيدركه العقل بالحس وأما في الأمور التعاليمية (٥٣) فتدرك الأمور الثلاثة بالعقل. أعني الصورة وموضوع الصورة وكون الصورة في موضوع. والسبب في ذلك أن موضوعات الصور في الأمور التعاليمية (٥٤) هي مقولات لا محسوسات، بخلاف الأمر في الطبيعية.

قال: وقد يشكك الإنسان فيما قيل قبل (٥٥) من أمر العقل الهولاني إنه بسيط وغير متعلل وقيل مع ذلك إن التصور بالعقل هو داخل في جنس القوى الثملة. وذلك أنه يظن أن الأشياء الفاعلة والمنفطة هي التي تشترك في هيولى واحدة، فإذا كان العقل غير هولاني فكيف بمنفل. وما يشك فيه هل العقل إذا صار بالمنفل هو مقول أم لا. فإنه قد يظن أنه إن كان بمنفل ذاته بمنقله سائر الأشياء أن يكون أحد أمرين: إما أن تكون الأشياء كلها عقلا بالمنفل ومقولة، وإما أن يكون هو عقلا بالقوة أو فيه شيء هو عقل بالقوة؛ أي يكون فيه معنى إذا جرده العقل صار مقولا بالمنفل وهو قبل أن يجرده العقل مقول بالقوة.

١٠

١٥

١ في ذلك الشخص) في ذلك الشخص وإنما في ذلك الشخص ر في (ذلك الشخص وإنما في ذلك الشخص ف / الصور ر / ٥ بالحس) بال(خط) ر / يدرك ف / ٦ بالعقل ر / ٧ التعاليمية) التعليلية ف / ٨ ر / ٩ ر / ١٠ ر / ١١ ر / ١٢ ر / ١٣ ر / ١٤ ر / ١٥ ر / ١٦ ر / ١٧ ر / ١٨ ر / ١٩ ر / ٢٠ ر / ٢١ ر / ٢٢ ر / ٢٣ ر / ٢٤ ر / ٢٥ ر / ٢٦ ر / ٢٧ ر / ٢٨ ر / ٢٩ ر / ٣٠ ر / ٣١ ر / ٣٢ ر / ٣٣ ر / ٣٤ ر / ٣٥ ر / ٣٦ ر / ٣٧ ر / ٣٨ ر / ٣٩ ر / ٤٠ ر / ٤١ ر / ٤٢ ر / ٤٣ ر / ٤٤ ر / ٤٥ ر / ٤٦ ر / ٤٧ ر / ٤٨ ر / ٤٩ ر / ٥٠ ر / ٥١ ر / ٥٢ ر / ٥٣ ر / ٥٤ ر / ٥٥ ر / ٥٦ ر / ٥٧ ر / ٥٨ ر / ٥٩ ر / ٦٠ ر / ٦١ ر / ٦٢ ر / ٦٣ ر / ٦٤ ر / ٦٥ ر / ٦٦ ر / ٦٧ ر / ٦٨ ر / ٦٩ ر / ٧٠ ر / ٧١ ر / ٧٢ ر / ٧٣ ر / ٧٤ ر / ٧٥ ر / ٧٦ ر / ٧٧ ر / ٧٨ ر / ٧٩ ر / ٨٠ ر / ٨١ ر / ٨٢ ر / ٨٣ ر / ٨٤ ر / ٨٥ ر / ٨٦ ر / ٨٧ ر / ٨٨ ر / ٨٩ ر / ٩٠ ر / ٩١ ر / ٩٢ ر / ٩٣ ر / ٩٤ ر / ٩٥ ر / ٩٦ ر / ٩٧ ر / ٩٨ ر / ٩٩ ر / ١٠٠ ر

١-١٠٠) إنه بسيط وغير متعلل) ت، ش

وكلا لقبولين مستحيل عليه، فنقول أما في جواب الشك الأول من الأفعال الذي استعمل
أما في أمر العقل هو معنى أم من سائر الأمور التي يقال عليها اسم الأفعال. وذلك أنه ليس
في العقل من معنى الأفعال إلا القبول فقط دون أن يكون هناك تنبؤ أصلاً. لا في القابل ولا
في المتصور؛ والموضوع لهذا القول ليس ينبغي أن ينتقد أنه شيء من الأشياء إلا استمداد فقط
لقبول المقولات، فاما أن يكون شيئاً من الأشياء بالفعل قبل أن يستكمل بالمقولات فلا. وهو
كما يقول أرسطو (٥٧) شبه بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة. يعني أنه كما أن
ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالفاً للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة امعماً،
كذلك الأمر في العقل مع المقولات.

وأما الشك الثاني فهو ينحل بأن يقال إن تصويره ذاته هو على نحو تصويره للمقولات لكن
يتصور الأمور الموجودة من جهة أن التصور فيها غير التصور ويتصور ذاته من جهة أن التصور
فيها والتصور هو شيء واحد بعينه، أعني أن كليهما عقل. وعلى هذا يدل إن العلم الظرفي هو
والمعلوم شيء واحد بعينه، أي كلاهما علم أعني الإدراك والدرك. لكن ينبغي أن نتفقد أن هذا
الذي قاله إنما يوجد على التمام في الأمور المفارقة. (٥٨) أعني كون العقل فيها والمتصور شيئاً
واحداً من جميع لوجوه؛ وأما في العقل منا فكانه واحد بالعرض، أعني أنه لا كانت ذات ليست
شبه آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته عرض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء.

١ «معنى» وكلا / ٢ «أمر» < > وه / ٣ «القابل» فـ الفصل ف / «ولا في» ف
< > فـ / ٤ «مقبول» فـ / ٥ «لوح» للوح فـ / ٦ «الامر» فـ / ٧ «هو» ر
< > وه / ٨ «ال» ر < > وه / ٩ «ال» [«متنقل»] مدرك ر / ١٠ «الوجود» فـ الوجه فـ

٨ الأمرات، ش / ١٠ أن التصورات ب د. ش أن التصورات ج هـ

الخارجة من ذاتها. وذلك أن ذاته ليست شيئا أكثر من عقله الأشياء الخارجة من ذاته بخلاف المفارقة، فإنها لا تعقل أشياء خارجة من ذاتها.

١٠٢٤٠.

قال: ولا كان الأمر في العقل يجب أن يجرى مجرى الأمور الطبيعية، وذلك أنه كما نجد في جنس جنس من الأمور الطبيعية العادة شيئا يجرى مجرى القابل وشيئا يجرى مجرى الفاعل، أما الذي يجرى مجرى القابل فهو الشيء الذي هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة في ذلك الجنس، وأما الذي يجرى مجرى الفاعل فهو الذي يفعل كل شيء في ذلك الجنس، وهذا هو الشيء الذي حاله من الطبيعة كحال الصناعة من الهيولى، فقد يجب أن يوجد في العقل هذان للصلان أعني عقلا فعلا وعقلا متفعلا، فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل مقول وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل مقول. وهذا العقل حاله من المقولات حال الضوء من الألوان بجهة. وذلك أنه كما أن الضوء هو الذي يصبر الألوان الزاغة بالفعل بمد أن كانت بالقوة وهو لذي يعطي المحددة المعنى الذي به تقبل الألوان وهو الإشغاف، (١٥٩) كذلك هذا العقل هو الفاعل للمقولات والمخلق لها، وهو المعطي للعقل الهولاني المعنى الذي به يقبل المقولات أعني أنه يعطي العقل الهولاني شيئا يشبه الإشغاف من البصر على ما تبين قبل.

وبين أن هذا هو من جهة فاعل ومن جهة مسرورة لنا إذ كان فليد المقولات إلى مشيئنا، وذلك أنه متى شئنا أن نعقل شيئا ما عقلا، وليس عقلا أيما شيئا غير فاعلين العقل أولا وقبوله ثانيا. والشيء الذي يشترط من العقل منزلة الألوان التي بالقوة من الضوء هي المعاني

١٧٠١٠٠٩ الضوف ر / ١٢٠١٢ المعنى... الهولاني ر <٥ ر / ١٤ يشبه ر أشبه له

نسبت منه نسبة ر / ١٥ عقلا]، عقلا ف / ١٦ منزلة] بمنزلة ر

١٢ يشبه] نسبت منه نسبة ر. ش

الشخصية التي في القوة الخيالية. (٦٠) أعني أن هذا العقل يصيرها بالفعل معقولات بعد أن كانت بالقوة. وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة يبين من أمره أنه مغاير وأنه غير كائن ولا فاسد وذلك أن الفاعل يجب أبدا أن يكون أشرف من المفعول والمبدأ (٦١) أشرف من المهيول. وهذا العقل هو الذي العقل والمقول منه شيء واحد بذاته إذ كان لا يحقل شيئا خارجا عن ذاته. (٦٢) وإنما كان واجبا أن يكون هاهنا عقل فعال لأن الفاعل للمعقل يجب أن يكون مثلا إذ كان لا يعطى الفاعل إلا شبيهه ما في جوهره.

قال: والعقل الذي بالقوة أقدم في الشخص بالزمان. وأما على الإطلاق فالعقل الذي بالفعل متقدم على الذي بالقوة بهتتي التقدم ما. أعني بالزمان والسببية. وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يحقل تارة ولا يحقل أخرى ولا هو موجود في زمان دون زمان بل لم يزل ولا يزال. وهذا إذا فارق البدن فهو غير مانت ضرورة. وهو بعينه الذي يحقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهولاني. لكنه إذا فارق العقل الهولاني لم يقدر أن يحقل شيئا مما هاهنا. ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا عشناه حين اتصاله بالبدن. فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي هاهنا وإذا فارقنا عقل ذاته، فاما أن يحقل ذاته وهو متصل بنا فنستخلص منه بعد.

وينبغي أن تعلم أن تاسطوبوس وغالب المنسرين (٦٣) يرون أن العقل الذي فينا مركب

٢ الفاعل (دوليد) ف / ٨ التقدم المتقدم ف / ٩ الصورة ر / أخرى (دولا يحقل أخرى) ف / ١١ انضمامه ف / انضمامه ف / لكنه ر > ر / ١٢ (كنا) ر > ر / ١٣ ١٤-١٢ (أما...بعد) ر > ر / ١٥ الذي فينا التي فينا ر

من العقل الذي بالقوة ومن العقل الذي بالفعل أعني الفعال. وأنه من جهة ما هو مركب لا يمثل ذاته وعقل ما ههنا إذا انضمت إليه المعاني الخيالية. وأن من قبل فساد هذه المعاني يمرض لمقولته أن فسد ويمرض له النسيان والغلط. ويتاولن مثل هذا المعنى قول أرسطو على ما بيناه في شرحنا (٢٤١) لكلام أرسطو.

٢٦٧٤٢٠

٥ قال: والعقل إنما يصدق بهذا في إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة وهو الذي يسمى تصورا، فأما تركيبه للأشياء البسيطة بعضها إلى بعض وهو الذي يسمى تصديقا، فإنه يصدق فيه ويكذب.

٢٨١٤٢٠

١٠ قال: وذلك من قبل أن العقل في المقولات أعني في تركيبها بعضها مع بعض شبه بعقول ابن دقليس حين يقول إن المحبة هي التي ركبت الرزوس إلى الأعتاق الشبيهة بها وجمعت بينها، وكذلك العقل هو الذي ركب البسائط التناسبة بعضها إلى بعض. مثال ذلك أنه إذا عقل قطر المربع وعقل المربعين ركب القطر مع المربعين، أعني إنه يحكم أن قطر المربع مبين للقطع. وإذا عقل الأشياء وكانت تلك الأشياء سالفة ومستأنفة فإنه يعقل الزمان معها ويركبه فيعقل أن كذا موجود إما في الماضي وإما في الحاضر وإما في المستقبل. والكذب كما قلنا إنما هو في التركيب. وذلك أنه إذا قلت فيما هو أبيض إنه ليس بأبيض فقد ركبت تركيبا كاذبا، وكذلك إذا قلنا فيما ليس هو أبيض إنه أبيض. وقد يمكن أن يقال في هذه كلها تنميل وإن كان

١٥

٢٠١ العقل الذي بالفعل...ذاته وعقل ما [فـ هـ رـ ومن وعقل ما فـ الذي رـ /
 ٢ المعاني [فـ المعنى فـ / ٢ مثل...قول [رـ على هذا مذهب رـ / ٤ بيناه [بيانه رـ /
 شرحنا لكلام [رـ شرح كلام رـ / ٥ البسيطة [فـ بسيطة فـ / ٥-٦ (غير...البسيطة) رـ
 < > رـ / ٨ قبل [رـ فعل رـ / ٩ الرزوس فـ رـ / والشبيهة رـ / ١٥ هذا فـ

٨ من قبل [من فعل هـ شـ / ١٤ قلنا [قلت هـ شـ

الإيجاب أحق باسم التركيب واللب أحق باسم التفصيل. (٦٥) وكذلك يلحقه المدق والكذب عندما يركب الزمان معها. وذلك في القضايا الزمانية.

٦٢٠ ب٦

قال: (٦٦) ولما كان غير المنقسم يقال على ضربين، إما غير منقسم بالقوة والفعل وإما غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة، فليس بنكير أن يقال إن العقل يتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الغير منقسمة بالفعل مثل الطول والزمان من جهة ما هي غير منقسمة بتصور غير منقسم، كالحال في تصور الأشياء الغير منقسمة بالوجهين جميعا. فيتصور الأشياء المنقسمة بانفردة الموجودة في الزمان المنقسم بتصور غير منقسم وفي زمان غير منقسم لأن الزمان يوجد من جهة نفسها ومن جهة غير منقسم. وليس لقائل أن يقول إنه في أمثال هذه الأشياء إنما يتصور الجزء بعد الجزء، وذلك أنه إنما يعرض له ذلك إذا قسم الأشياء المتصلة، ولما إذا لم يمسها وأخذها واحدة بالفعل فإنه لا يتصورها بتصور منقسم ولا في زمان منقسم. ولكن متى قسم التصور فقد قسم الزمان، بمنزلة قسمة الطول الواحد في التصور إلى الطولين، فإنه إذا فعل ذلك فقد قسم الزمان، أعني أنه يتصور الطولين بتصورين وفي زمانين.

وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل وهو الذي ليس هو كما فإنه يمثل في زمان غير منقسم وجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق المرض. وذلك أن اللفظ الذي منه يمثل والزمان الذي يقع اللفظ فيه هما متساويان لكن هذان هما أيضا غير منقسمين من قبل أن في كل واحد منهما معنى غير منقسم بالحقيقة: أما في الزمان فالآن وأما في الخط فالنقطة وأما في اللفظ فالمعنى، وهذا المعنى الغير منقسم في المتصل هو الذي يجعله واحدا. فعلى هذه الجهة يتصور العقل الأشياء الغير منقسمة بالفعل المنقسمة بالقوة والأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا

٩ [أنا] ر <٥> و٥ / ١٠ <٥> لا ر / ١١ التصورا ر التصور د ر / ١٢ في ف /

١٥ أيضا <أنا> ف

١١ التصورا التصورت ا ب د هـ ش التصورت ج / ١٢ وفي ا ت، ش

بالفعل ببل بالمرض. وأما تصور الأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالذات ولا بالمرض مثل النقطة والواحد الذين هما غير منقسمين بالمرض، فإنه إننا يتصورها بطريق المرض أى من جهة ما مرض لها فقد الانقسام الذى عدته. وذلك أن معنى قولنا فى النقطة إنها غير منقسمة هو أنها فقدت أنحاء الانقسامات الثلاثة الموجودة فى الأعظام الثلاثة، أعنى الانقسام فى العمق والمرض والطول. وذلك بمنزلة ما يعرف البصر الأسود والسواد، فإنه إننا يعرفه بعدة للبياض الذى هو ضده.

قال (٩٧) وقد يجب أن يكون العقل العارف للتصور ولأعدادها قوة واحدة بعينها. كما أن القوة التى تعرف البياض والسواد قوة واحدة بعينها. وأن تكون القوة فى جوهره. وذلك أنه إننا يحتمل الأعدام من قبل ما فيه من القوة، أعنى أنه إذا لحق أن ذاته بالقوة أى عارية من الصورة فقد لحق عدم الصورة فيها. ولذلك إذا لحق من موجود عدسى عدم ضده الذى لحقه قبل، فقد تصور الموجودات التى وجودها فى العدم. وهذا يدل من قوله على أنه يرى أن العقل الذى بالقوة شئ ما غير القوة والاشتماد. (٩٨) وقد تقدم كيف الأمر فى ذلك منده من قولنا. فاما إن كان هاهنا عقل يرى من القوة فلأننا يحتمل ذاته وليس يحتمل غيره فضلا عن أن يحتمل الأعدام.

قال: وكما أن الحواس تصدق فى محسوساتها الخاصة كذلك للعقل يصدق فى التصور إذ كان هذا الفعل الخاص به. ويكذب ويصدق فى التركيب. (٩٩) وإدراك الذهب والفضة

١ ببل بالمرض / ولا بالذات ف / ٢ والواحد ر / والوحدة ره / ٣ [أعنى] ف / ٤ القوة
فيها / بالقوة فى ف / ٥ [ال] [موجودات] موجودات ر / ٦ يحتمل / ٧
[وليس يحتمل ذاته] وليس ر / ٨ التركيب ره / ٩ تركيب ر / ١٠ وأدركه ف

١ ببل بالمرض / ت. ش / ٢ القوة فى / ت. ش / ٣ عدسى / عدم ت. ش / ٤
١٦ الفعل / ش ع / ٥ فعل ت. ش / ٦ العقل ت. ش / ٧ ج. د. ش

يكون بالقوى الحسية، وطلب اللذيق والهروب من المؤذي هو من طريق أن اللذيق عند الحس خير والمؤذي شر. وأما العقل فإنه يطلب الخير بما هو خير ويهرب عن الشر بما هو شر. والشعور من النفس والهارب هما شيء واحد بعينه ولكنها بالوجود مختلفان.

١١٢١

قال: (٧٠) والخيالات التي في النفس هي التي تنزل من العقل منزلة الحسوسات من الحس، أمني أنه كما أن الحس يحكم على الحسوسات كذلك العقل يحكم على الخيالات. ولذلك ليس يمكن أن يكون من العقل تصور ولا حكم دون تخيل. والحكم بالإيجاب والطلب في العقل النظري نظير الحكم بالخير والشر عند العقل المثل. ولذلك الطلب والهروب إنما يكونان منه أحد هذين الحكيمين. ولما (٧١) كانت الحسوسات المختلفة والتضادة تنتهي عند إدراك الحواس لها إلى حالة مشتركة هي واحدة من جهة كثيرة من جهة. وهذه الحالة يحكم الحس على الأشياء المختلفة والتضادة. كان الأمر كذلك في حكم العقل على حدود الأمور المعضادة والمختلفة. لأن نسبة العقل إلى مقولات الخيالات هي نسبة الحس إلى الحسوسات، ولذلك لا فرق بين قضائهما على الأشياء المختلفة والأشياء التضادة أمني أنها يقضيان عليهما بقوة واحدة. وذلك أنه إن كانت نسبة الأبيض إلى الأسود هي نسبة خيال الأبيض إلى خيال الأسود وكان الأبيض والأسود يدركان بقوة واحدة، فالعقل يدرل خيالهما بقوة واحدة وكذلك الأمر في إدراكها الأشياء المختلفة. فالعقل كما قلنا يقضي على المختلفة والتضادة من غير حس، ولهذا يطلب في نسبة الحسوس ويهرب كطلبه في حضور الحسوس وهربه. مثال ذلك أنه إذا أهر

٥ كذلك العقل يحكم ر د ر ه / ٧ بالخير والشر / ٨ بالشر والخير ف / ٨ والحكيم ف /
١٠ الحس / الحالة ف / ١٤ فالعقل > يدرل أن بقوة واحدة < ر

٧ بالخير والشر ت. ش / ١٦-٨ (ولما... وهربه) ت. ش

المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من النار تحرك للحرب وأخذ لها أهبة كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على النار تحليل صور الحرب فاعده لكل صورة بحسب ما يليق بها وتظهر في الأمور المستقبلية يكون من نظره في الأمور الحاضرة.

والحق والباطل في العلم النظري مثل الخير والشر في العلم العملي. والعقل قد مجرد الأشياء التي تسمى العلوم الاتزاعية. (٧٢) وذلك أن العقل يوجد في تصوره الأشياء على نحوين. إما أشياء ليس يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى. وإما أشياء يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى مع أنها في هيولى. مثال ذلك أن الأفطس بما هو أفطس ليس يمكنه أن يتصوره منفصلا من الهيولى. وذلك أن الأفطس ليس يمكن أن يفهم منه إلا أنه تقهر في الأنف. وإما التقير فقد يمكن أن يتصوره مجردا من اللحم.

ولكن ليس المقولات التعاليمية في وجودها مجردة من الهيولى كما يتصورها العقل. ولو كان ذلك كذلك لكان عقلها هو وجودها ولكانت في نفسها عقلا ولكان العقل والمطل منها شيئا واحدا بعينه. كما أن الأمور المفارقة هي في نفسها عقل والعقل الذي يحفلها هو وإياها شي واحد بعينه. ولذلك ينبغي أن نفحص هل يمكن في العقل الذي فينا أن يحفل الأمور المفارقة

١ من ر. على ر / ٢ الـ «مطل» متار ر / ٥ مجرد ر. يهود ر / ٦ الاتزاعية ر /
 ٨ من الهيولى «وإما أشياء» ف / ٩ يتصوره «مجردة من اللحم. ولكن ليس المقولات
 التعاليمية في وجودها مجردة» ز / منه «في وجودها مجردة من الهيولى» ر / ١٠ يتصوره
 ر يتصور ر. ١٢ يحفلها يحقله ر / ١٤ بينها ف. المفارقة «مع المظم» ف ر لمع
 المظم ف. ر.

١ من أ على ت. ش / ١٤ المفارقة وهما ت. ش

وهو فيما لم يمكنه ذلك إلا إذا تجرد من الجسم. فإنه يظهر من أمره أنه ليس يمكنه أن يمثل ما فاعنا إلا وهو متلبس بنا وليس يحتاج في عقله المفارقة إلى أن يتلبس بنا. فاما هل يمكنه أن يمثل المفارقة وهو فيما هو الذي ينبغي أن نتحقق منه بأخيرة. وأرسطو رمد بالخاص من ذلك ولم نجد له شيئا في ذلك. (١٢٢)

- قال: فلنجمع الآن على جهة الجمل الأشياء التي قيلت في النفس. فنقول إن النفس هي على نحو ما جميع الموجودات. وذلك أن الموجودات إما أن تكون مقولة أو محسوسة والنفس العاقلة هي الموجودات المقولة، والنفس الحاسة هي الموجودات المحسوسة. والشاهد على ذلك أننا نجد المحسوسات والمقولات يتبع انقسامها في الوجود إلى الفعل والقوة خارج النفس انقسامها في النفس إلى هذين الفعلين. وذلك أنه إن كانت الموجودات المقولات موجودة بالقوة فالمقولات هي مقولة بالقوة وإن كانت المقولات بالفعل فالموجودات بالفعل. وكذلك الأمر في المحسوسات مع الحواس. وإذا انتضت هذه القسمة أن تكون العاني التي في النفس هي التي خارج النفس، فاما أن تكون في النفس موجودة مع الهيولى التي خارج النفس واما أن تكون في النفس مجردة عن الهيولى. ولو كانت في النفس مع الهيولى لكان من تصور حبرا صارت نفسه حبرا ومن تصور نارا أحرقته نفسه. ولهذا العلة كانت نسبة النفس إلى الطومات نسبة اليد الإنسانية إلى المنصومات. وذلك أن اليد كما هي آلة لجميع الآلات أي يمكن فيها أن تستعمل جميع الآلات، كذلك النفس هي محل (١٢٣) لجميع الصور أي يمكن أن يقبل العقل

٢٠١ (وهو...بأخيرة) ف ر < > ف هـ ر هـ / ٢ بأخيرة) ف هـ أخيرة ف / ٧ (هي...هي) ر < > ر هـ / الحاسة (هي الحاسة) ف / ٨ (إلى الفعل ف < > ف هـ / ٩ المقولات المقولة ر / ١٢ مجردة ر / ١٥ هي) هـ ر / فيها) فيه ف / ١٦ يستعمل ف / الآلات ف هـ
الآلات ف

الصور المتولة والحس الصور المحسوسة. والفرق بين الوجوديين أن وجود الصور في العقل والحس هو من نحو وجود الأشياء السريعة الزوال التي تسمى أحوالا. ووجودها خارج النفس هو من نحو الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. (٧٥) لكن العقل إنما يقتضي على حيل الشيء، والخيال إنما يأخذ المعنى من الحس. ومن أجل ذلك من لم يحس جناس الحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس، ولا أن يحصل له منه معقول أصلا. والعقول هي غير الخيالات وذلك أن الإيجاب والسلب هو غير التخييل، والتصديق والتكذيب إنما يوجدان بتوحيدها معقولات الأمور المتخيلة بعضها إلى بعض. والمقدمات الأولى التي لا ندرى متى تمعدنا لإحساسها هي حاصلة ولا بد من الحس وإن لم ندر متى حصلت لنا عنه. ولذلك وإن لم تكن هذه المقدمات تخيلات فهي لا تحصل لنا إلا مع الخيالات.

انتضى القول في القوة الناطقة والحمد لله.

١٠

٧ (متى) ر < > ر٥ / ٩ تخيلات) لخيالات فـ / الخيالات) التخيلات ر

٩. تخيلات) ت، ش

القول في القوة التزويجية

١٥٢٢

قال: ولما كنا قد حددنا النفس بحددين أحدهما مميز ومارف وهما الحس والمقل والآخر محرك في المكان، وكنا قد تكلمنا في الحس والمقل فنبقى أن نتكلم الآن في الشئ الحرك في المكان ما هو. ونطلب فيه هل هو نفس أو جزء نفس، وإن كان جزء نفس فهل هو مفارق لسائر أجزاء النفس بالمعنى والموضع (٧٦) أم هو مفارق بالمعنى فقط. وإن كان جزء منها أمر شئ غير الأجزاء التي جرت العادة بذكرها للنفس أو جزء واحد منها. وقبل ذلك فقد يمرض شك في هذه أجزاء النفس، وذلك أنه قد يظن أنها إن تكون غير متناهية أقرب منها من أن يكون عددها العدد الذي جرت عادة القدماء بقسمة أجزاء النفس إليه عند تحددها، وذلك أن منهم من يقسمها إلى ثلثة، إلى الناطق والفضي والشهواني، ومن الناس من يقسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق له. (٧٧) وإذا توصلت وجدت متجزئة بحسب الفصول القاسية إلى أجزاء كثيرة مختلفة أكثر من هذه التي عدت. وذلك أن القوة التزويجية لم تدخل في هذه القسمة. ومن قسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق عسر عليه أن يدخل الحساسة تحت أحد هذين القسمين، وذلك أن الحس ليس هو نطقاً ولا هو لهما عرى من الإدراك. والفترة أيضا المتخيلة فإنها بذاتها تخالف سائر هذه التي عدت، ويعرض الشك في أي قوة من هذه القوى التي

٥ [النفس بالمعنى] ر < > ره / والموضع والموضع ف ر / ٧ (س) ف ر / ١٢ قسمها /
قصة ف / إلى [أجزاء كثيرة] ما ف / يدخل ره يصر ر / [أحد] ر < > ره /
١٢ ليس هو ليس له ر

٢ بحددين [بجزئين] ت. ش / ٥ والموضع ش ط ع ل م والموضع ت. ش ح ع / ٧ أنها
[أن] ت. ش / [منها] ت. ش / من ا ت بش / ١٢ قسمها ت. ش / ١٢ ليس هو ت. ش

عددت هي داخلة وهي غيرها. ولا سيما إن وضع واضح أن أجزاء النفس يجب أن تكون محتلفة بالوضع والحد. ومن الميسر أيضا أن تفرق القوة التي يظن بها أنها مختلفة لسانر أجزاء النفس بالتحريك في المكان وهي القوة المشتبهة من سائر قوى النفس. وذلك أن الرئيس من هذا الحركه وهو الذي يسمى اختياريا يوجد في الذكر، وأما القضي والشهواني فيوجدان في غير الذكر، فإن كانت النفس ذات ثلاثة أجزاء فإن الشهواني موجود في كل واحد منها.

ولكن لنجعل المطلب في الشيء الذي انتهى بنا الكلام إليه، وهو ما الشيء الذي يحرك الحيوان من مكان إلى مكان. وقد تكلم في الحركه للحيوان إلى الزمادة والنقصان انتهى إلى النور والاضمحلال، وقيل إنه الغاذي والولد. (١٧٨) وستكلم بأخره في الحركه لإدخال النفس وأخراجه وفي النوم واليقظة. (١٧٩) وذلك أن في هذا شكوكا كثيرا، والذي نطلبه الآن ما الشيء الذي يحرك الحيوان حركة نقله. ومن البين أن ذلك ليس هو القوة الغاذية فإن هذه القوة إنما تنسب إلى الغذاء، والقوة المحركة إنما تكون مع تخيل وشهوة. فإنه ما من شيء يتحرك إلا إما لشهوة شيء وإما لهوب من شيء، اللهم إلا أن تكون حركته بالقسر. ولذلك لو وجدت للنبات هذه الحركه لوجد له التخيل والشهوة والمضغ الآل الذي به تكون هذه الحركه. وكذلك يظهر أيضا أن الحركه في المكان هو غير الحس وذلك لأن حيوانات كثيرة يوجد لها الحس وهي غير متحركة في المكان البتة، انتهى حركة نقله. فإنه ليس ينبغي أن نعتقد أن هذه الحيوانات

١ وهي ر أو هي ر / ٩ يحركها ر / ٧ انتهى (إلى) ر / ٦ وفي النوم ر / في النوم ر / ١٠ (القوة) الغاذية) ف / ١٢ (شيء) ر / < ر / ١٢ (الآل) ر / < ر / ١٤-١٥ أوذلك...البتة) ر / < ر / ١٥ ليس) ف ر / < ف

٧ انتهى (إلى) ش ح / ٨ النفس) النفس) ت، ش / ٩ وفي النوم) في النوم) ت ب / ١٠ القوة الغاذية) ت، ش / ١٥ ليس) ش ح ط ل (ت) ش خ م

هي من الحيوانات التي شأنها أن تنتقل إلا أن الطبيعة قصرت فيها فلم تجعل لها آلات ، فن الطبيعة لا تقصر في وجود النوع بأسره . لأنه لو كان ذلك لغفلت باطلاء أمني أن يكون في طباع هذه الأنواع أن تحشى فلا تجعل لها الآلات . فإنه إننا معرض هذا من قبل الطبيعة في لأقل .
 أمني في الأشخاص المشوهة من النوع الغير تامة . وقد يدل على أن أشخاص هذه الحيوانات
 ٥ كاملة غير مشوهة أنها تولد بعضها بعضا وتوجد لها الحالتان الطبيعيتان . وهي حال الصعود في
 المر وحال الانحطاط ، فمن الحال أن تكون في طبيعتها النقلة وليس لها آلات النقلة .

ولا أيضا نقدر أن نقول إن هذه الحركة هي من العقل النظري ، وذلك أن العقل النظري
 ليس ينظر في المطلوب ولا المهرب منه . والعقل الذي ينظر في المطلوب والمهرب منه قد
 يتصور أن الشيء لذبه فلا يطلب وأنه يخوف فلا يهرب . وكثيرا ما يرى العقل أن الشيء واجب
 ١٠ وأنه كرهه فيتركه ويحرك إلى الذبه . بمنزلة ما يتعرض للذين لا يضبطون أنفسهم . وذلك
 بمنزلة ما يتعرض للكثير من المرضى إذا كانوا أطباء . فلا يضبطون أنفسهم عن الشهوات ؛ ومن هذا
 يظهر أنه ليس الرئاسة في هذه الحركة للمعركة . ولا نقدر أن نقول إن الرئاسة في هذه الحركة
 للجزء الشهواني ، وذلك أنا قد نشهني أشياء كثيرة ولا تتحرك إليها إذا كان العقل يرى خلاف
 ذلك . وإذا كان هذا هكذا فظاهر أنها تكون من قبل الأيمن مما . الشهوة مع العلم أو الشهوة

١ (هي من الحيوانات) ر ليست من الحيوانات ر ٢٠١ / فلم...الطبيعة) ر < > ر /
 ه مشوهة مشوهة ف / وهي ر وهما ر ٨ / أمني ر < > ر ٥ / ٦ / الشيء ر < > ر ٥ /
 ١٠١٠ (وذلك...أنفسهم) ر < > ر ٥ / ١١ / المرضا ف ر / ١٢ / أغول أن) ف < > ف ٥ / في أ
 ف ٥ / في ف ١٤ / تتحرك) ف ٥ / تتحرك ١٤ / أو الشهوة) ف ٥ / الشهوة ف والشهوة ر

١ هي أ ش م ليست ت . ش ح ط خ ل / ه وهي أ ش وهات / ١٤ أو الشهوات ، ش

مع التخيل. وذلك أنه لا كانت كل شهوة فإنما هي شهوة لشيء لم تكن الشهوة مبدأ محركا للعقل
المعل. بل الشيء المنتهى هو المحرك للعقل أو للتخيل. فإذا حركه انتهى العقل أو التخيل
وإذا انتهى حركه الإنسان عنه، أعني من القوة المنتهية التي هي العقل والتخيل. ١٨٠

ومن قبل أن يبدأ الحركة يظهر أنها من المنتهية يظهر أيضا أن هذين هما الذان بحركان
الإنسان، أعني الشهوة والاعتقاد (١٨١) أو التخيل. فالاعتقاد إنما يحركه من قبل أنه منتهى
وكذلك التخيل. ومبدأ هذه الحركة التي هي من الشيء المنتهى يكون في الوقت الذي يتحرك
فيه التخيل من الشيء المنتهى خلوا من شهوة مضادة. وذلك أن التخيل أو العقل إنما يدركه
المنتهى أولا فإذا أدركه اشتهاه. فإذا اشتهاه ولم تكن هناك شهوة مضادة لشهوة ذلك الشيء لا
له ولا لقوة أخرى، حرك الحيوان في المكان إلى ذلك الشيء، أعني للقوة الشتهية وهي إما
العقل وإما التخيل. وذلك أن الحرك الذي هو المنتهى لا كان واحدا لزم أن يكون المتحرك
منه الذي هو محرك للحيوان أعني القوة الشهوانية واحدا أيضا، وذلك هو إما العقل وإما
التخيل من جهة ما كل واحد منها مثته. ولو كان الحرك للحيوان اثنان أعني العقل على حدة
والشهوة على حدة، لكان تحرك الحيوان من كل واحد منها أمرا عارضا وكان تحركه بالذات

٢ العقل للعقل ف / ٤ من الـمنتهية ر < > ر / المنتهية المنتهى ر / ٥ / الذين ر /
٥ والاعتقاد والاعتقاد ف / فالاعتقاد إنما ر / فالاعتقاد دائما ف ر / ٦ تكون ر / ٨ فإذا
أدركه اشتهاه ف / ٩ للقوة ر / القوة ر / ١١ أيضا ر < > ر / ١٢ إنا ر / (اثنان)
ر اثنين ر / العقل / الـقوة العقل ر

٢ العقل ف، ش للعقل ف ١ / ٥ فالاعتقاد إنما ف، ش / ٨ فإذا أدركه اشتهاه فإذا
أدركه يشتهي ويشتهاه ف فإذا يدركه يشتهاه ش ع فإذا يدركه يشتهي ش ح ط ل م /
٩ للقوة القوة ف، ش

من طبيعة مشتركة لها. (٨٧) ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون العقل يحرك الحيوان على حدة والشهوة أيضا على حدة وليس يجرى الأمر كذلك. فإن العقل ليس يظهر له تحريك دون شهوة وهي التي تسمى إرادة واختيارا. (٨٨) كما أن التخيل ليس يظهر له تحريك ولا تحريك دون الشهوة التي تسمى شهوة بالحقيقة. والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل والشهوة بحسب موجب التخيل. وكل فعل يكون عن العقل فهو مستقيم وصواب. فاما الأنمال التي تكون من الشهوة والتخيل فقد تكون مستقيمة وقد تكون غير مستقيمة. ولهذه النملة الجزء الشهواني يحرك دائما من جهة أنه يحرك للصواب وللغير الصواب والعقل إنما يحرك للصواب فقط. إلا أن الذي يحرك بهذه القوة الشهوانية إما أن يكون خيرا وإما أن يكون مسا يظن به أنه خير. وليس الخير الذي نؤمّه هذه القوة هو الخير الموجود للكل بل الخير العقل. (٨٩) والخير المعلى فقد يمكن أن يوجد بجهة غير الجهة التي هو بها خير، وأما الخير للكل فهو الخير المحض وليس يمكن أن يوجد في وقت من الأوقات بجهة ليس هو بها خير.

فقد ظهر من هذا القول أن القوة المحركة للحيوان في المكان هي التي تسمى الشهوانية، وأن الذين قسموا النفس ثلاثة أجزاء أو أكثر أنه كان يجب عليهم أن يقسموها إلى أجزاء أكثر. وذلك أن منها الفاذية ومنها الحاسة والعاقلة والروية والشهوانية، وهذه متميزة بعضها عن بعض والشهوانية أشد تميزا وانفرادا وكذلك النفسية. ومن أجل اختلاف شهوتي النفس للنزوعية والمثل تكون الشهوات تضاد بعضها بعضا. وإنما يمرض ذلك في الشيء الواحد إذا تقابلت فيه

٢٠٢ تحريك...هـ ر < > ر هـ / ٥ والشهوة [وتخيل فقد] هـ / ٨ [الذي] ر < > ر هـ / ١٠٠١ للكل بل الخير العقل ر هـ الكلى المعلى ر / ١٢ [تسمى] ر < > ر هـ / ١٤ وأن لذها ر هـ والدين ر / ثلاثة ر هـ ثثة ر / ١٥ متميزة هـ / مميزات ر / ١٦ ومن ر هـ من ر

الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الرمان وهو الناطق، لأنه يدرك من الشيء في الزمان الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل. مثل أن يدرك أنه لذيق في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس التزويجية هي التي تحرك إلى اللذيق الحاضر والمقل هو الذي يحكم ببضرة ذلك في المستقبل. مثل الحال في الحماق والتفوق في الطامع. وقد يظن كثير من الناس أن اللذيق الحاضر لذيق بإطلاق من قبل أنه لا يلحظ المقل فيهم ما يعرض من ذلك في المستقبل من الأذى. والمحرك الأول في هذه الحركة هو الشيء المشتهي بها هو مشتهى. وذلك أن الشيء المشتهي يتقدم سائر الأشياء الحركة للحيوان في هذه الحركة، لأن هذا هو الذي يحرك في هذه الحركة ولا يتحرك. وهذه هي صفة المحرك الأول. وإنما صار محركاً أولاً من قبل أنه يحرك التخيل إذا كانت الشهوة للجزء للتخيل أو يحرك المقل إذا كان الشهوة لهذا الجزء من النفس أيضاً. فإن الحركتين الذين يلتزم بهن هذه الحركة فهم أكثر من واحد. وذلك أنه قد تبين في الأناجيل الكلية أن كل حركة فهي تلتزم من ثلاثة أشياء أقل ذلك أحدها المحرك الذي لا يتحرك، والآخر الشيء الذي به يتحرك وهذا هو متحرك محرك ومجموعهما هو الذي يسمى المتحرك من تلقائه، والثالث المتحرك الغير محرك. أما الشيء الذي

٢ الناطق / ر عاقل / ٥ الطامع / ٥ اللذيق الحاضر / ٥ اللذيق باطلاق الحاضر / ٦ فيهم / ٥ لهم / ٥ (هو الشيء... هذه الحركة) ف < > ف / ٧ في هذه / في هذا ف / ٨ الأولى / ٩ / ١٠ (للجزء... الشهوة) ر < > / ١٠ (هذه الحركة) ر < > / ١١ كل حركة / الحركة ف / ١٢ أحدها / أحدها ف ر / ١٣ المتحرك الغير محرك / ف المتحرك الغير محرك ف

١٢ المتحرك الغير محرك / ت ا ب د ه. ش ط خ ل م المتحرك الغير محرك ش ح المتحرك الغير محرك ت ج

هو في هذه الحركة محرك غير متحرك فهو الغير المقول. (٨٥) وأما المحرك المتحرك فهو النحره الشهواني من البدن وأما المتحرك الغير محرك فهو الحيوان. ولما كان الشيء الذي به يحرك المحرك الأول واجبا أن يكون جسما إذ كان متحركا حسبما تبين في الأناجيل الكلية، وكانت الشهوة هائلا في الذي به يحرك المحرك الأول في هذه الحركة، فالشيء الشهواني أدى به يتحرك الحيوان هو جسم والشهوة هي صورته. ولهذه العلة ينبغي أن نلتزم معرفة الأجسام التي بها تلتزم هذه الحركة حيث تتكلم في تلخيص الأشياء التي تلتزم بها الأعمال الموجودة للنفس والبدن. وذلك في الجزء من العلم الطبيعي الذي يتكلم فيه في الأعمال المشتركة للنفس والبدن وهو الكتاب المعروف بحركة الحيوان الكائنة. (٨٦)

٢١٢ ب ٢١

قال: (٨٧) وأقول بالجملة إن البدن يتحرك عن الآلة الأولى الحركة له التي هي موضوع النفس المشتركة، وهي من بدن الإنسان في موضع واحد منه تندفع عنها جميع أجزاء الجهة المبسطة من الحيوان وإليه تنجذب جميع أجزاء الجهة المنقصة منه. وذلك أن الحيوان تنشط منه جهة وتنقبض جهة، أمضى البنى واليسرى وذلك على التماقب. والمضو الذي عليه يتماقب هاتان الحركتان هو ساكن ضرورية وهو القلب. (٨٨) وذلك أن كل حركة مؤلفة من جذب ودفع لا بد لها من شيء ساكن عليه تتماقب هاتان الحركتان، بمنزلة المركز في الدائرة والمحور في اللولب. (٨٩) وذلك أن هاتين الحركتين هي مؤلفة من جذب ودفع، وهذا الساكن هو مبدأ

١ الغير المقول] ر ه الجز المحرك ر / ٢ الأولى ر ه الواجبا ر / ٤ هي] هو / ١ الأولى
 > على أن الآلة الأولى < ف ر [ا ف ه / [ه] ف ر < ف ه / هي < في ال > [موضوع / ١٠ وهي]
 هي ر / [من] ف < ف ه / ١١ المبسطة] المنكسمة / ف جميع أجزاء الجهة المبسطة منه]
 ر ه الأخرى ف ر / منه < جهة > ر < ف ه / ١٥ [إن] ف < ف ه / الساكن] ف ه الساكن ف

٨ (وهو... الكائنة) ت. ش / ١٠ وهي] ت ب هي ت ا ج د ه. ش / [من] ت ب /
 ١١ لمبسطة] ت. ش / جميع أجزاء الجهة المبسطة منه] ت. ش ط ل [صحيح] ش م

حركة الدفع ونهاية حركة الجذب، ولذلك كان إما في العظم فواحد وإما في الحد فيختلف .
 وإما كان واجبا في الحيوان أن يكون فيه مثل هذا العضو الذي هو ساكن . من أجل أنه سدا
 لحركة الدفع ونهاية لحركة الجذب . ولما كان الحيوان بما هو حيوان له شهوة فواجب أن يكون
 بذلك المعنى يحرك ذاته . وكل شهوة فهي غير عرية من التحيل . وذلك أن كل متخيل لما أن
 تكون الصورة الخيالية المحركة له حاصلة من الحس وإما أن تكون حاصلة من الفكر . فإما
 الحاصلة من الفكر فهي للإنسان ، وإما الحاصلة من الحس فهي للحيوانات الأخرى .

وإذا فرضنا أن كل شهوة إنما توجد عن تخيل والتخيل يكون من الحواس الخمس في
 الحيوانات الكاملة ، فقد يجب أن نتظر كيف الأمر في حركة الحيوانات الغير كاملة وهي التي
 ليس يوجد لها إلا حس اللمس . والأمر في هذه بين أنه إن كان تزجد لها اللذة والأذى فقد
 يجب أن توجد لها الشهوة . فإن كان ذلك كذلك فواجب أن يكون لها تخيل . وقد يظن أن
 هذه ليس لها تخيل إذ كانت ليس تتحرك إلا حركة غير محملة ولا محدودة . ولكن نقول إنه
 كما قد تتحرك حركة غير محدودة ولا محملة كذلك يوجد لها تخيل غير محصل ولا محدود ،
 والتخيل المحصل موجود في الحيوانات الكاملة . فإما الرأي فليس يوجد إلا في الحيوان
 الباطن . وذلك أن إثارة شيء من الأشياء المتخيلة دون غيره من سائر الأمور المحسوسة المتخيلة هو
 من فعل الفكر . وذلك أنه قد يجب أن يكون الذي يدرك الأثر قوة واحدة تدرك أشياء كثيرة
 معا . أعني متخيلات كثيرة وتقابلي بينها حتى تدرك الأكبر منها والأفضل ، كما يدرك العقل

٥ [هـ] ر < > ر ٥ / ٦٥-٦٥... الفكر] ف < > ف هـ / [فأما... الفكر] ر < > ر ٥ /
 ٦ الإنسان ف / فهي للحيوانات] فللحيوانات ر / ٧ عن تخيل والتخيل] عن التخيل ف /
 ٩ والأذى] ف هـ والذى ف / ١١-١٠... تخيل] ر < > ر ٥ / ١٤ [المحسوسة] ر < > ر ٥

الطريق من الأشياء الكثيرة أمثلها. وهذا هو السبب في أن كان الحيوان الناطق له ظن. فإنه لا ظن ولا رأى لمن ليس عنده مقايضة بين الأشياء.

والحركة للحيوان إنما هي من قبل اللفة. (١٩٠) وهي واحدة بسيطة وليس فيه ما يمارسها إذ كان ليس للحيوان غير الناطق قوة مروية متغلب الشهوانية وتتحرك من قبل ذلك حركات مختلفة. أمشي أحيانا عن الشهوة وأحيانا عن الروية. وقد يمرض في الأجرام السارية أن تتحرك من الشهوتين المختلفتين معا. وذلك أمر عرض لسانر الأكر مع الكرة الثامنة (١٩١) تكون هذه الكرة محببة بالكل ومحررها غالب لحركي الكل. وذلك أنها متقدمة بالطبع على سائر الأكر ومحررها متقدم أيضا بالطبع على سائر المحركين. فأما القوة التي تدرك الأمر الكل (١٩٢) فإنها لا تتحرك منه لأن هذه القوة إنما هي للعلم ولإدراك الأمر الكل فقط لا بحركة. والأمر الكل ليس إليه حركة وأما القوة التي تدرك الأمور الجزئية فهذه هي للجزئيات وهذه تتحرك فقط بأن تتحرك. وذلك أن القوة التي تدرك الكليات في الأمور العملية هي القوة التي تحكم بأن كل ما كان بصفة كذا فينبغي أن يفعل أو يتجنب. والقوة الجزئية هي التي تحكم على أن هذا المشار إليه هو بهذه الصفة التي حكم بها العقل، فتنتج حينئذ إلى ذلك الجزء الحركة منه أو منه. وإذا كان هذا هكذا فبين أن الأمر الجزئي يتحرك. وأما الكل فإما أن نقول إنه ليس له تحريك على حدته أو نقول إن التحريك ليسا جميعا لكن الكل من قبل أنه ساكن والجزئي من قبل أنه يتحرك.

٢٠١ [فإنه لا ظن] ف < > ف / ٩ [المختلفين] المختلفين ف ر / أمرا أيها ف / الثامنة ر
 الثابت ر / ٧ [لحركي] ر / ٩ [للملم] ر / العلم ر / ولإدراك ر / ولإدراك ر /
 بحركة ر تتحرك ر / ١٠ فهذه هي ر / فهي هذه ر / ١١ هي [كليات] قوة ف / كلما
 ف ر / ١٢ [أيها] ر < > ر / ١٤ [أيها] ر / ان ر / ان ف / ١٥ [الكل] ر / هو لكل ر /
 والجزئي والجزئي ر / وللعرضي ف ر

٩ أمرا ت ح د ه. ش الأمر ت ه. أنها أمر ت ا ب / ٩ [للملم] ش العلم ت / لا بحركة
 لا حركة ت. ش ح. ولا تتحرك ت ج ه. ش غ م / ١٢ [أيها] ت. ش خ بالعقل
 ش ح ط / ١٤ [إنه] ت ان ش

- ٢١١٤٢١ قل: ومن الضرورة كان وجود النفس الفاذية لكل حي وذلك من حين كونه إلى حين فساد. وذلك أنه واجب ضرورة أن يكون لكل كائن فاسد بدء ونهاية وانحطاط، والاتهام يكون بالنمو والانحطاط يكون بالاضمحلال وليس يتبعاً شيء من هذا دون الفناء. وذلك أن من الاضطراب أن تكون القوة الفاذية موجودة في جميع الأشياء التي تنسب وتضمحل. وأما القوة الحساسة فليس يجب وجودها في جميع ما ينتشز ويحل، ولكن ليس يمكن وجود حيوان حيائي صورة في مادة دون هذه القوة. (٩٤) وذلك أنه لو وجد حيوان كائن فاسد بغير حس لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا، وذلك أن كل ما يوجد في الطبيعة إما أن يوجد من أجل شيء وإما أن يكون أمراً لاحقاً للبهولي في الشيء المكون باضطراب. (٩٥) وهو بين أن الحس إنما وضع لمكان سلامة الحيوان عند الضرورة الدائمة إلى نقلته إلى طلب الغذاء. فلو كان الحيوان لا حس له لكان يفسد من الأشياء التي من خارج قبل أن يتم كونه وينتهي وجوده. وأما الأشياء الحية التي لا تتكون ولا تفسد فليس وجود هذه القوة لها وإن كانت متحركة في المكان من الاضطراب. (٩٦) كما أن الأشياء المنفذية التي لا تنتقل لا حاجة بها إلى هذه القوة. وليس يمكن أن يوجد جسم له نفس وعقل من غير أن يوجد له حس إذا كان الجسم ليس بباقي بل كائن فاسد. وذلك أن القوة التي من أجلها يمكن أن يوجد جسم متنفس هو عقل من غير حس هو

٢ (بدء أو نهاية ف ر < ف / ٤ بالاضمحلال) بالاضمحلال ف / ٥ أن تكون (أو تكون) / ف / ٦ ينتشز ف ر / ٧ صورة ر / ٨ ضرورة ر / ٩ أوذلكا ف < ف / ١١ وجود ف / ١٢ القوة ر / ١٣ الحاسة ف ر / ١٤ يمكن ف ليس يمكن ف / ١٥ هو ف هي ر لغير ف

٧ صورة ت، ش ضرورة ت ٥ / ١٢ القوة ت، ش / ١٥ يمكن ت ١ ليس يمكن ت
١٥ ب ج د ه، ش / هو عقل وعقل ت، ش

أن يوجد جسم متنفس لا يتلغ بالحس لا من قبل جسمه ولا من قبل نفسه. (٩٧) وبين أنه إن
 التي هائنا متنفس عاقل فير كائن ولا فاسد أنه ليس يحتاج للحس لا في نفسه ولا في جسمه:
 أما في نفسه فلأن الحس في الأكثر ما يحرق العقل في الحيوان العاقل الحساس، وأما في بدنه
 ملل الحس هو على الأكثر سبب لثقل ذوات البدن الحساس. ولذلك كان كثير من النبات أطول
 ٥ مراً من الحيوان. ولكن هذا كان في هذا الوضع لحس أعني هل يوجد جسم متحرك متنفس
 من غير حس.

لكن من البين أنه إن كان الحس موجوداً له فليس يمكن أن يكون جسماً بسيطاً، وذلك
 أنه قد تبين أن اللّخي هو مركب من البساط، (٩٨) ودون هذه القوة لا يوجد حيوان. وقد
 يوقف على ضرورة وجود الحس للحيوان من هذا الذي أقوله. وذلك أنه لا كان كل حيوان كائن
 ١٠ فاسد جسماً طموساً وكل طموس محسوس بحاسة اللّس، فبدن الحيوان من الاضطراب بأن
 يكون طموساً. (٩٩) فكل حيوان إن كان مرزماً أن تحصل له السلامة وإن يتخلص من الأشياء
 الفسدة له فواجب ضرورة أن يكون لامساً لغير من الأشياء الفسدة له وهي اللّوسة. ويكون
 باقي الحواس الموجودة له يدرك بها سائر المحسوسات بتوسط أجسام آخر (١٠٠) هي غير
 المحسوسات التي يدركها. فإن كان الحيوان ليس يوجد له الحس بالأجسام اللّوسة فليس
 ١٥ يمكن أن يقبل على بعض الأجسام التي يتلغ بها ولا يهرب من التي تضره وتفسده. ولو كان

١ لا من قبل ر < د > ر / ٢ فلان الحس ف > فلان ما الحس ف / (مما) ر < د > ر /
 ٥ ولكن ر / ولوضع ف ر / ٨ اللّخي ر / اللّس ر / ١١ طموساً طموساً ف /
 يتخلص ف / ١٢ الحواس ف > الحاس ف / وهي ر / ١٤ (كان) ف < د > ف /
 ١٥ يمكن ر / تضرها تضرة ف

٥ ولكن ا ت ا هـ ش ولوضع ت ب ج د / ٩ يوقف نوقف ت ش

ذلك كذلك لم يمكن أن يلمس الحيوان. ولهذه العلة يكون الذوق ضرورة في وجود الحيوان على نحو وجود اللمس. وذلك أن الذوق إنما هو لمعرفة الغذاء، اللاتم من المناقر والغذاء موجود لجسم ملموس، فيجب أن يكون الذائق أيضا لاسا.

١٩ ب ٢٤

قال: وأما القرع واللون والرائحة فليست واحدة منها تغذوا جسم الحيوان إذا وردت عليه، أمنى أنه ليس الجسم بناذ من جهة ما هو ذو لون ولا قرع إلا بالعرض، ولذلك لا يحدث منها في الجسم زيادة ولا نقصان كما يحدث من الغذاء. ولهذه العلة كان الذوق من الاضطراب لسا ما، أي من قبل أن حس الذوق إنما يكون لشئ ملموس فاذا. ولذلك كانت هاتان الحاستان أمنى حاسة اللمس وحاسة الذوق موجودتين للحيوان باضطراب، فأما سائر الحواس الباقية فإنما وجدت للحيوان لكان الأفضل ليكون وجوده بها أفضل. وذلك أنه لما كان الحيوان إذا كان قد لزمه ضرورة أن يكون ماشيا قد يلقى المحسوسات، فإن كان من شأنه أن يطلب له السلامة، فالأفضل له ألا يدرك المحسوسات الضارة والنافعة القريبة منه فقط وهي التي يدركها باللمسة، بل وأن يدرك المحسوسات من البعد ومتوسط لأن بذلك تكون له السلامة أكثر. وهذا الإحساس الذي يكون من بعد إنما يكون المحسوس فيه محركا للحاس بمتوسط من قبل أن المتوسط يتفاعل عنه أولا أمنى من المحسوس، ثم يتفاعل الحاس من الأثر الحاصل منه في المتوسط. وكما أن الجسم المحرك في المكان يحتاج أن يتحرك ويبتعد بحرك حتى يلتئم

٥

١٠

١٥

١ ضروريا ر / ٤ القرع / ٥ ذوا دين ر / ٦ ولهذا / ولهذا ف / الذوق ر
الغذاء ر / ٧ ما ر / ٨ هـ / هاتان هتان هاتان ر / ٨ باضطرابا باضطراب ف /
٩ وجوده / وجوده ف / ١٠ إذا إذا ر / ١١ عنه ر فيه ر / الاثر الاثر ف

١ ضروريا ث ب ج د هـ ش ضروريا ث ا / ٤ القرع / ٥ بناذ ش غ / ٥ بناذ ش غ بنذر
ش ح ط بنذر ث، ش ع هـ / ٩ وجوده وجودهم ث، ش

التحريك في أمثال هذه الأشياء أقل ذلك من ثلاثة أشياء: محرك أول لا يتحرك، ومتوسط محرك متحرك، ومتحرك أخير- كذلك الأمر في التغير الذي يكون عن المحسوسات في الحواس ولكن المتوسطات في الحواس كثيرة، (١٠، ١١) وكذلك نجد الأمر في كثير من التغيرات، والفروق بين المتوسطات التي في حركة الثقل والتي في حركة الانفعال أن المتوسطات في الثقل متفلة وفي الانفعال ثابتة في المكان، وذلك أن الهواء الذي يتوسط تحريك الألوان الحواس هو ثابت بعينه غير متحرك.

قال: وهذه الحركة التي تكون للمتوسط في أجزائه من الجسوسات هي أشبه شيء بين يميز على الشمع بطابع، وذلك أنه كما أن الشمع يتحرك في أجزائه من شكل الطابع وتتنهي تلك الحركة إلى حيث انتهت قوة الفاسز والشمع ثابت بجملة أجزائه، كذلك الحال في حركة المتوسط مع المحسوسات، أعني أنه يتميز عنها ويندفع إلى حيث انتهت قوة تحريك المحسوسات وهو ثابت بعينه. وهذا النحر من الحركة ليس يتأخر في كل جسم وذلك أن الحجر وما أشبهه لا يتميز البتة وإنما يتميز مثل الماء والهواء. فإننا نجدهما كثيرا ما ينفعلان عن التحريك مسافة بعيدة إذا كان كل واحد منهما ثابتا بجملة غير متحرك ولا متشذب. بل هو واحد بعينه ثابت بجمته. ولكن المتوسط يمكن فيه هذا الانساز والتحريك والنحر كان الأفضل أن نقول في الانكاس الذي يكون في المسومات وفي المرتبات أنه ليس هو شيئا إلا أن الهواء ينكس بذلك

٧ للمتوسط] فـ / للمتوسط مع المحسوسات أعني أنه يتميز] ر
 / ١٠ يتميز] رـ / يتميز] ر / تحريك] ر / تحريك رـ / ١٢ إنا] ر < > رـ / نجدهما
 فنجدهما ر / ١٢ متشذب] رـ / مشرب ر / [ثابت بجمته] ر < > رـ / ١٤ [والتحريك]
 ر / ١٥ الانكاس] فـ / الانكاس فـ

١٠ يتميز] ثـ، ش / ١٤ [التحريك] ثـ، ش

الحركة التي فيه من المحسوسات إذا صادفت تلك الحركة شيئا لا يمكن أن تنفذ فيه على استقامة إلى الحواس انفسها. من أن نقول إن الانكاس إنما يكون بأجسام خارجة من البصر كما قال قوم من القدماء. (١٠٢) إذ قد تبين أن الشعاع ليس بجسم. وهذه الحركة هي في الأشياء الرطبة (١٠٤) واحدة بعينها. ولهذه العلة يكون تحريك الهواء للبصر مثل لو فهمت شكل الطابع المرسوم في الشبح تأدى إلى النهاية الأخيرة منه حتى يحرك الهواء من الجهة الثابتة. أمي أن المحسوس يحرك الهواء حتى ينفذ فيه إلى السطح الخاص بجسم الحاسة فيحرك الحاسة. قال: ومن البين أنه ليس يمكن أن يوجد بدن الحيوان جسا بسيطا بمنزلة أن يكون حيوان من نار أو هواء، وذلك أنه لا يمكن أن توجد له حاسة من الحواس مزية من حاسة اللمس لأن كل جسم متنفس قد تبين أنه يجب أن يكون لامسا. وأما سائر الأسطوانات ما عدا الأرض فهي آلات للحواس الثلاثة. وإنما كان ذلك كذلك لأن جميع الحواس الثلاثة إنما تفضل الحس من قبل أنها تحتاج إلى أدوات بسيطة وإلى متوسط من خارج أي مزية من محسوساتها، أعني أنه يضطر أن يكون آلة البصر والوسط له لا لون له. ومن قبل ذلك رجب أن يكون البصر بسيطا. وكذلك آلة الشم يجب ألا تكون لها رائحة ولا آلة الصوت صوت، والتي بهذه الصفة هي الأسطوانات. فلو أمكن أن توجد هذه الحواس دون اللمس لأمكن أن يوجد حيوان بسيط. وأما وذلك ليس يمكن واللمس لا يمكن أن يوجد لجسم بسيط ولا يكون بمتوسط بين وبين المحسوس بل بملاقته. فلا يمكن أن يوجد حيوان من جسم بسيط.

١١٤٢٥

٥

١٠

١٥

١ [التي... الحركة] ر < > ره / فها ر فيها ره / تنفذ / تندفع ف / ٢ الانكاس] ف
الانكاس ف / ٤ العلة بعينها فـ العلة بعينه ف / ٥ يحرك] يدرك ف / ٦ [يحرك
الحاسة] ف / ٩ عدا] فـ عدى ر عدا ف / ١١ أدوات] فـ ره دوات ف ر / ١٢
يمكن < >] ف ر / ١٦ بل] ره الآ ف ر / من جسم] ر لجسم ره

١ تنفذ] ت. ش / ٥ يحرك] ت. ش / ٨ أو هواء أو ماء ت. ش / ١١ أدت] ت. ش / ١٦ بل] ت. ش

وإنما كان اللمس لا يمكن أن يكون من جسم بسيط لأن الجسم اللمس يجب أن يكون متوسط بين الكميات التي يلمسها إذ كان يجب في كل آلة حس أن تكون مرة من محسوسها. وليس يوجد جسم يمرى من الكميات اللموسة بإطلاق فعمل حريا من أطرافها بأن صير متوسطا بين الأطراف ليدرك به الأطراف المفرطة. ولهذه اللة ليس تحس الطعام ولا الشمر ولا الأجسام التي يظلم عليها أمد الأسطوانات ولا شيء من النبات، (١٠٥) وإذا لم يوجد له حس اللمس لم توجد له سائر الحواس.

وإذا كان هذا هكذا فبين أن الحيوانات تموت إذا عدست هذه الحاسة فقط، وأنه ليس يمكن أن توجد دونها. فاما الحواس الأخر فيمكن وجود الحيوان دونها إذ كان ليس بالحيوان ضرورة إلى أن توجد له حاسة سوى هذه. ولهذه اللة لا تفسد الحسوسات الأخر الحيوان بخلبها عليه، بسترلة اللون القوي والصوت القوي والشم القوي، لكن هذه الحسوسات إذا كانت قوية فإنها تفسد أكتها فقط، إلا أن يكون إفسادها للحيوان على جهة المرض بسترلة ما يعرض أن يكون من القرع الفاعل للصوت صدمة قوية. وعلى هذا المثال يجرى الأمر في اللون والرائحة، أمضى أنها تثلب الحيوان بطريق المرض، وأما الطعوم فإنها مضرة للحيوان بالذات متوسط الذوق إذ كان الذوق لما ما. (١٠٦) لكن الكميات القاتلة للحيوان الهلكة له (١٠٧) هي اللموسات مثل الحار والبارد والصلب، وكل محسوس من الحسوسات الخمس فظلت بالذات

١ (بسيط) ف ر < > وه / ٩ (ال) ر < > وه / ١٠ (الشم) ر والشموم وه /

١١ (الها) الاتها ف / ١٤ (له) ف

١ بسيط، ت، شي / ١١ أكتها، ت، شي / ١٤ له، ت، شي

إننا نكون لأنّنا الحاسة سواء كان لها أو غيره. لكن لما مرض آلات اللمس أن كنت بدن الحيوان مرض لللمس المفرط أن يفسد الحيوان. ولذلك ليس وجود هذه الحاسة للحيوان من جهة الأفضل. بل من الاضطراب. وأما سائر الحواس فإننا وجدت له من الأفضل. أمّني لأن بها تكون حال الحيوان أفضل وأحسن. مثال ذلك البصر فإننا وجد للحيوان لبدره بذلك ما يكون في الماء والهواء. (١٠٨) والذوق ليميز به اللذيذ والمؤذي من الغذاء. ويشتهي ويتحرك. وكذلك يجري الأمر في الشم. وأما السمع فلأن يسمع الأصوات فيستدل بها على الأشياء الصوتية. وأما اللسان لأن له مع منفعة الذوق منفعة الألفاظ. (١٠٩)

وهنا انقضت هذه المقالة وتمت وتمامها تم الديوان والحمد لله.

٢ (الحيوان) ر < و / (الحاسة) ر < و / ٧ (منفعة الذوق) ر < و ر / ٨ (الديوان) الدعان ر / < وكان الفراغ من ذلك صبيحة > ف



ملاحظات

المقالة الأولى

- (١) راجع الترجمة العربية لشرح تسيطيوس لكتاب النفس لأرسطو، حقه م. ليونز صفحة ١، سطر ١٠، وفي الطبعة اليونانية، حقه ر. هينز صفحة ١١ سطر ١١.
- (٢) العلم الإلهي* أو الميتافيزيقا يضع وجود العقل الفارقة . انظر تفسير كتاب النفس لابن رشد، حقه ف. س. كرافورد، صفحة ٥، فصل ٢؛ سطر ٢٤.
- (٣) هذه العبارة في الحقيقة حميد سيك ما في كتاب النفس ٢٤٠٢ب . وتتبع تفسير ابن رشد صفحة ١٠، فصل ١٧ سطر ٢٢.
- (٤) قارن أمثلة أرسطو في كتاب النفس ٧٤٠٢ب.
- (٥) قارن كتاب النفس ٧٤٠٢. يتبع ابن رشد ترجمة غير حرفية لأرسطو كالتى توجد في التفسير، صفحة ١٤، ١٧، ١٨، ١٩.
- (٦) راجع تسيطيوس في الطبعة اليونانية (هينز: ٩٧). إن الترجمة العربية لهذا الجزء، ملفوفة . انظر أيضا كتاب فايدرس لأفلاطون ٢٤٥س٥ والنواميس لأفلاطون ٨٩٥ ي ١٠٠.
- (٧) انظر كتاب النفس ٢٩٤٠٤ وقارن التفسير صفحة ٢٠، ٦:٢٢، ١٦. وفي المكائيس يقدم ابن رشد تطبيقاته كمقتطفات من كتاب أرسطو . وليس الأمر كذلك .
- (٨) انظر طيمازس ١٢٢٥ .

- (٩) في محاضرات وكتب قلدت. انظر التفسير صفحة ٢٢ ، ٥:٢٦ ، ٢٢ .
- (١٠) يعني عالم المصود انظر طيبازس ٨ب٣٠ روصف أنلاطون للعالم بأنه "حيوان متنفس مائل".
- (١١) انظر شرح تمسطيوس ، طبعة هينز ١١:٢٤ ، ٢٥ .
- (١٢) المبادئ الأنلاطونية للأرقام . كما يقول تمسطيوس "انظر هينز ١٥:١٢ هي الواحد والثاني الغير محدود".
- (١٣) إسم فاليس - كاساه ديوجينيس وهيركلينس (فيما يلي) - منقول محرراً في مصادرنا العربية ، وانظر عدة النقد.
- (١٤) 'القوم' عند أرسطو وتمسطيوس هو هجين. أما في التفسير، صفحة ٤١ ، ١٩:٢٢ فهو زينو.
- (١٥) يقول أرسطو إن كريطاس من اصحاب هذا الرأي، وانظر ايخا كتاب النفس ٩ب٤٠٥. الاختلاف في كتابة هذا الاسم في التفسير الصفحة ٤٢ ، ٢٢:٢٥ يشير إلى التحويل في الترجمة العربية .
- (١٦) انظر كتاب النفس ١١٤٢٩ ، صفحة ١٢٢ سطر ١١ فيما يلي بالتطبيع.
- (١٧) 'لسانهم' هي اللغة اليونانية ، كما يقول ابن رشد في التفسير صفحة ٤٦ ، ١٩:٢٢ . يحاول ابن رشد متابعة يونانية أرسطو في كتاب النفس ٥-٢٩ب٤٠ عندما يشتق 'النفس' من 'التنفس' .

- (١٨) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطر ٢٥٨ب٤ وأيضا شرح تسيديوس (طبعة هينز، ١٤:٢٤).
- (١٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطر ٢١٢٢٢١ و ٢٠٢١٢ حيث نجد 'مكان' و'جسم'.
- (٢٠) هنا يتبع ابن رشد شرح تسيديوس لكتاب النفس ١٠٦ب١٠. وانظر أيضا هينز، ١٧: ١٦ وعلى الأخص سطر ٢٠ وما يتبع.
- (٢١) يعني فيليوس ، كما يقول أرسطر في كتاب النفس ١٠٦ب١٧. اسم فيليوس معروف أيضا في التفسير، صفحة ٦٠، ٦١، ٨٨: ٨٤، ٢٢).
- (٢٢) انظر طينازس ٢٤ب. يتحدث الأناطوني هناك عن 'جسم العالم'. انظر التفسير لابن رشد صفحة ٦٢، ١٤٥: ٢٠.
- (٢٣) انظر كتاب النفس ١٠٧: ٢٤.
- (٢٤) هنا يتكلم ابن رشد عن المذهب الأناطوني بصفة عامة ولا يقتصر على الإشارة إلى مؤلف طينازس كما يعمل أرسطر.
- (٢٥) انظر تعليق تسيديوس، طبعة هينز، ٢٤: ٢٠.
- (٢٦) انظر تعليق تسيديوس، طبعة هينز، ٢١: ١٦٠.
- (٢٧) انظر كتاب البرهان لأرسطر، ٧٢ب١٨. وانظر أيضا تلخيص كتاب البرهان لابن رشد. حقه م. قاسم وآخرون، القاهرة، ١٩٨٢، صفحة ٤٤.

- (٢٨) يعني انظر لينا الثانية والأولى. يعمله كوحدة واحدة. وانظر أيضا تلخيص كتاب القياس لابن رشد ،
حق م. قاسم وآخرون . القاهرة . ١٩٨٢ .
- (٢٩) قارن تعليق ثمسطيوس (ترجمته العربية موجودة بعد الفجوة الميقة في المخطوطة ، في
طبعة ليونز العربية ، ١٦-١٤:٦ . مساوية لطبعة هينز اليونانية ٢٢-٢١:٢٢ .
- (٣٠) انظر التفسير صفحة ٧١ ، ١٥:٤٩ .
- (٣١) يعني أفلاطون ، وانظر التفسير صفحة ٧٢ ، ٢٠:٥٠ . هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس على
الأخص ، انظر ليونز ٢:٨ (هينز ١١٢:٢٢ .
- (٣٢) انظر ثمسطيوس ، ليونز ٨:٩ (هينز ٢٢:٢٢) ، وتفسير ابن رشد صفحة ٧٤ ، ١٢:٥٢ .
- (٣٣) انظر 'يوديموس' لأرسطو ، طبعة د. روسي ، 'أرسطو: مختارات' (أوكسفورد ، ١٩٥٥)
صفحة ١٩-٢٢ .
- (٣٤) هنا يتبع ابن رشد تعليقات ثمسطيوس ، وانظر ليونز ١٨:١٩ (هينز ١١٦:٢٧ .
- (٣٥) يستبدل ابن رشد التذکر لأرسطو (كتاب النفس ١٧٤٠.٨) الذي يذكره في التفسير
(صفحة ٨٥ ، ٨:٦٤ . ٥٥) بثال الحركة في المكان .
- (٣٦) العقل يولد في النفس . ويعني به ابن رشد العقل الهيولاني كما يقول في التفسير .
صفحة ٨٧ ، ٢٠:٦٥ .
- (٣٧) انظر التفسير ، صفحة ٩٢ ، ٥:٦٨ ، ٢١ .

- (٢٨) انظر أملاء . صفحة ١٠ . سطر ٩ .
- (٢٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢١٢٢٢١ . ابن رشد يشير إلى هذا الكتاب في التفسير
صفحة ٩٧ . ٣٠:٧١ .
- (٣٠) يعني صور الأشياء . انظر التفسير صفحة ١٠٤ . ٢٣:٧٧ .
- (٣١) لا يذكر ابن رشد هنا الإله كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ١٠٩ب٢٢ . بالاحتمال من
التفسير (صفحة ١٠٤ . ٢٥:٧٧) .
- (٣٢) هنا يختلف ابن رشد عن أرسطو وشطوبس انظر ليونز ، ١١٢:٢٩ . وتعليقاته هو
نفسه في التفسير (صفحة ١٠٤ . ٢٢:٧٧) .
- (٣٣) هنا بعيد ترتيب ابن رشد تعليقات أرسطو في كتاب النفس ١٠٩٠٢٢٢٢٢١ . انظر التفسير
صفحة ١٠٧ . ٢٠:٧٩ .
- (٣٤) يتبع ابن رشد كتاب النفس ١٠٩ب٢٨ في التفسير (صفحة ١١٢ . ٦:٨٤ . ٢١) . معطيا اسم
علم للشخص الذي يشير إليه نقط هذا التلميح .
- (٣٥) انظر شطوبس (ليونز ٨:٤٤ . ٦ وهينز ٢٢:٢٥) .
- (٣٦) هنا يتبع ابن رشد شرح شطوبس لأرسطو . وانظر ليونز . ٦:٢٤ (هينز ٢٥ . ٢٠)
- (٣٧) انظر التفسير . صفحة ١١٤ . ١٨:٨٥ .

- (٤٨) هـ ينيع ثسطينوس أرسطو في تسمية "طاليس" اليونز ١١٤:٢٤، الاسم معرف في
تصير ابن رشد إلى "مليسوس" امقحة ١١٤، ٢:٨٦، ١١٢.
- (٤٩) يمي قوي النفس.
- (٥٠) على الأخص أفلاطون، أو تلاميذ أفلاطون، وانظر التفسير صفحة ١٢١، ٨:٩٠، وأيضا
ثسطينوس، ليونز ١٦:٢٧ لهينز ٥:٢٧.
- (٥١) انظر طيباؤس، ٧٠، الجمهورية ٥٤٢٩.
- (٥٢) ابن رشد يتحاشى هنا السطور الصعبة من كتاب النفس ١١١ب ٢٦ و ٢٧. انظر أيضا مناقشة
ثسطينوس اليونز ١٢:٤٠-١٨، هينز ١١٦:٢٨-١٧.

الفئة الثانية

- (١) ابن رشد يمازى هنا بين الصورة والنوع وبين المادة والشخص.
- (٢) انظر شطيبوس اليونز ٢:٤٤ . هينز ٢٢٢:٢٩ . وانظر أيضا التفسير صفحة ١٢١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ .
- (٣) . يخطئ ابن رشد تصريف أرسطو الأول للنفس (كتاب النفس ١٢٧١٤١٢ ، الوجود في التفسير صفحة ١٢٦ ، ١٢:٦ ، الى التصريف الموجود في كتاب النفس ١٢٦٤١٢ ب٥ .
- (٤) انظر كتاب النفس ١٢٦٤١٢ ب١١ .
- (٥) هنا بن رشد يبدأ جزءا جديدا بحملة من المعتقد أنها نهاية الجزء السابق . وليس كذا في التفسير صفحة ١٤٧ ، ١٤:١١ ، ٢٢٢ .
- (٦) انظر كتاب البرهان ٧١ ب٢٢ ، كما يذكر ابن رشد في التفسير صفحة ١٤٩ ، ٢٠:١٢ . وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ٧ ، ٢ ، ٢٩ ، ١٠ ب٤ .
- (٧) هذا المثال يبدو أنه يرجع لابن رشد .
- (٨) بمعنى العقل الإنساني ، لا العقل الإلهي أو العقل الذي للأحرار . حيث أن من المعتقد أن هذه العقول مستقلة عن الحس . انظر التفسير صفحة ١٥٤ ، ١٤:١٥ . وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٢ ، ٢٠:٦٩ ، ٢٠:٦٩ .
- (٩) اسطر ما يلي صفحة ١٢٧ (كتاب النفس ٢ ، ١٢) .

- (١٠) انظر كتاب النفس . ٤١٢ب٢٢ . للاختلاف في الترتيب .
- (١١) يعني تلاميذ أنطاطون . وانظر طيمازي ٥٦٩ .
- (١٢) انظر أملاء صفحة ٤٧ ، سطر ٤ ، وانظر كتاب النفس ٦٤١٢ .
- (١٣) انظر موقبل سببباس في "فايدو" ٨٥ .
- (١٤) لأبدى يسي أيضا الإلهي في التفسير صفحة ١٨٩ ، ١١:٢٤ . ٥٢ . ٥٤ . وانظر أيضا كتاب النفس ٢٩٤١٥ .
- (١٥) انظر كتاب النفس ٤١٥ب٢ ، وانظر أقاويل شسطيوس لهذا الجزء اليونز ١٢:٦٨ ، هينز ١١:٥٠ .
- (١٦) الفعل المشار إليه هنا هو الحياة نفسها ، انظر كتاب النفس ٤١٥ب١٢ . وانظر التفسير صفحة ١٨٦ ، ٢٤:٢٧ .
- (١٧) على لأخص هراقليطوس ، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ٧٩٨٤ .
- (١٨) يعني إبدوقليس وديمقريطس . انظر تعليقات هيكي وروسي على كتاب النفس ٢٠٤١٦ .
- (١٩) 'حي' بمعنى أنه جسم متنفس . انظر كتاب النفس ٤١٦ب٩ ، و شسطيوس اليونز ١١:٧٤ ، هينز ١٢:٥٢ ، والتفسير صفحة ٢٠١ ، ٢:٤٦ ، ٩ .
- (٢٠) انظر شسطيوس اليونز ١١:٧٩ ، هينز ٢٠:٥٢ .

- (٢١) انظر كتاب النفس ٤١٦ب:٢٧، وقارن بالترجمة المنسوبة إلى إسحاق في هذا الحرف، طبعة بدري صفحة ٤١.
- (٢٢) هذا الكتاب لم يحفظه، إن كان أرسطو كتبه على الإطلاق. انظر تعليق ابن رشد في التفسير، صمحة ٢٠٧، ٥٠:٨٧.
- (٢٣) نظر أعلاه صفحة ٦٤، سطر ٨.
- (٢٤) هذا رأي الأنطية في الأزمان القديمة، انظر كتاب الكون والفساد ١، ٧، ٢٢٢ب:٢.
- (٢٥) انظر جوامع ابن رشد لهذا الكتاب الموجود في رسائل ابن رشد (هيدراباد ١٩٦٦ / ٥ ١٩٤٧ م)، وانظر الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب وأيضا لتلخيص كتاب الكون والفساد، حقله س، كورلاند صفحة ١١٩، ٤٦.
- (٢٦) في هذا الجزء يبدو ابن رشد كأنه يستعير انتقائيا من كتاب النفس ١٥١٧-١٥٠، هنا يتبع شسطبوس أرسطو تماما اليونز ٨:٧٩، هينز ١٢:٥٥، كما يفعل ابن رشد نفسه في التفسير، صمحة ٢١١، ٥٢:٧.
- (٢٧) انظر المناقشة التالية، وقارن التفسير، صفحة ٢١٢، ٥٤:٧، ٤٠.
- (٢٨) هنا يقارن ابن رشد بين الإحصاءات والأفكار بالقوة، بدلا من تمييز النواحي المختلفة للمعلومات المبكئة كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ٢٢٤١٧، ابن رشد يتبع أرسطو بدقة أكثر في التفسير صمحة ٢١٥، ٥٦:١٥.

(٢١) 'تعلم' مصير غير لائق في هذا الحال لأنه يستلزم أن يحدث تغيير كيمي في التعلم. كما أنه يستلزم تنمية لعامل خارجي. يسمى ابن رشد التفكير " تذكر " في التفسير (صفحة ٢١٨ ، ٥٨ ، ١٢٦ ، ثامنا بذلك نظرية افلاطون في التعليم.

(٢٢) انظر كتاب النفس ١١٧ب١٦ ، وقارن بئسطيوس ، ليونز ٨٢:١٦ ، هينز ٥٦ ، ١٢٠ .

(٢٣) انظر كتاب النفس ١١٧ب٢٢ . أخذ المفسرون قول أرسطو أن العقولات الكلية موجودة 'بطريقة ما' في النفس على أنها موجودات بالقوة . يشارى ابن رشد هذه العقولات بالعاني المتخيلة في التفسير (صفحة ٢٢٠ ، ١٢٠:٢٢٠) .

(٢٤) انظر كتاب النفس ١٨١أ١٨ ، وشمطيوس اليونز ٨٥:٢ ، هينز ٥٧:١١٦٠ . ولكن في التفسير (صفحة ٢٢٦ ، ١٦٤:٧) يضيف ابن رشد على تعليقات أرسطو التالية للتمييز بين شكل والمقدار ، التي يمكن ملاحظتها بحواس النظر واللمس فقط ، وبين الحواس العامة الأخرى .

(٢٥) 'زيد' مذكور - بدقة أكثر - كمقراط في التفسير (صفحة ٢٢٧ ، ١٢:١٢٠ ، بعد القول الأرسطوطاليسي في السطر الثاني .

(٢٦) هنا يشجع ابن رشد ترجمة إسحاق بن حنين لشرح شمسطيوس لكتاب النفس ١٨١أ١٨ . اليونز ٨٩:٤ ، ٥٠ ، هينز ٥٧:١٢٢ ، وقد وافق أرسطو مع هذا الشرح في كتاب النفس ٢١٨ب٢١ ، يشرح ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٥ ، ١٢٠:٢٢٠) أن ممكن أن تحظى قووات الحس أيضا .

(٢٧) انظر كتاب البرهان ١٧٢أ٢٨ ، ٧٢ب١٦ .

- (٢٦) انظر كتاب النفس ٤١٨ب٧، وتعليق شسطيوس الذي يتبعه ابن رشد هنا (البير ٨٩: ١٧، هينز ٥٦: ١٢) بالاختلاف من التفسير (صفحة ٢٢٤، ١١٧: ٦٨).
- (٢٧) من المتقد أن إبيدوقليس قال إن الضوء يتحرك دون أن يشعر به. انظر كتاب النفس ٤١٨ب٢٢، والتفسير صفحة ٢٢٧، ٦٠: ٧، ٧. يتفق تعليق ابن رشد في سطر ٢٩ مع شسطيوس البير ٢١٢: ٦٠، هينز ٦٠: ١٣.
- (٢٨) قد يكون ابن رشد أخطأ فكتب "غير المرئي" بدلا من "غير اللون"، وانظر التفسير صفحة ٢٢٨، ٧٩: ١٤٤، وأيضا كتاب النفس ٤١٨ب٢٨.
- (٢٩) هنا يتبع ابن رشد المصادر العربية لشسطيوس فانظر ليونز ١١٠: ٩٤ بدلا من أن يتبع أرسطو نفسه في كتاب النفس ٤١٩آ٥.
- (٣٠) انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٢٧ب٧٠٥، مع أن أرسطو لا يذكر سببا لهذه الظاهرة هناك أيضا.
- (٣١) وضع ثيوفراستوس رأي ديمقريطس بتمصيل أكثر من فعل أرسطو، وانظر تعليق هيكس في كتاب النفس ٤١٩آ٥١٥.
- (٣٢) انظر صفحة ٩٤ سطر ١٠، وقارن بكتاب النفس ٤١٩آ٥.
- (٣٣) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٢، ويتبع تقليد المخطوطات تقليدا غير الذي كان عند شسطيوس. انظر أيضا تطبيقات ابن رشد في التفسير، صفحة ٢٤٧، ٧٧: ٢.

- (٤٥) انظر التفسير، صفحة ٢٥٤، ١٢-٨:٨١.
- (٤٦) انظر تعليق ثيمستوريوس، طعة ليونز ١:١٠٢ (هينز ١٧:٦٤)، وقارن بكتاب النفس، ١٤٦٠.
- (٤٧) انظر كتاب النفس، ١٨٤٢٠.
- (٤٨) انظر التفسير صفحة ٢٦٢، ١٩:٨٧.
- (٤٩) هذا هو النهر "أرخيلوس" المذكور في كتاب النفس، ١٢ب١٢٠. وقد ذكر الاسم أيضا في صورة محرقة في التفسير صفحة ٢٦٢، ٩:٨٧، وانظر المشتقات هناك. يبدو أن ابن رشد يتجنب التفاصيل في كتابها هذا، لأنه في المادة يتجنب مثل هذه التفاصيل في التلخيص.
- (٥٠) انظر تعليق ثيمستوريوس البيونز ١:١٠٨، هينز ٢٦:٦٦ على كتاب النفس، ٢٥ب٢٠، ٢٦.
- (٥١) انظر ثيمستوريوس البيونز ١:١٠٨، هينز ٢٦:٦٧، وانظر التفسير صفحة ٢٦٨، ٢٧:٩٠، ٢٠.
- (٥٢) انظر كتاب التنفس لأرسطو ٢٥ب١٧٤، وكتابه في أجزاء الحيوان ٢٦٦٦.
- (٥٣) "الحيوانات الصلب المين" هي تلك التي لا يوجد لميزتها أهداب. انظر كتاب الحس والحسوس ٢٥ب١٤٤، وانظر أيضا كتاب أجزاء الحيوان ٢٩ب٩٥٧.
- (٥٤) تلك ر' البصل' التي تمبها أمثلة لا توجد غيا كتب قبل ابن رشد. استعمال ابن رشد للتوم قد يكون سبب التشابه الصوتي مع "التيم" في كتاب النفس ٢٥ب٢١، الذي قد يكون وصل اليه مير العقل من الحروف اليونانية.

- (٥٥) انظر تطبيق شطبيوس ، اليونز ١١٢: ٨ ، هينز ١١: ٦٩ .
- (٥٦) هكذا في كل المخطوطات ، مع أن الماء تعبیر أكثر لياقة . يوجد في الحوامع . طبعة الأهراني
صفحة ٥٠ ، وفي التفسير صفحة ٢٧٩ ، ٢: ٩٧ .
- (٥٧) انظر شطبيوس ، اليونز ١١٢: ١٨ ، ١١٢: ٥ ، ١١٤: ٢ ، (هينز ١١: ٦٩ ، ١٢٠: ١٩ ،
وانظر أيضا كتاب الحس والحسوس ٢٠٧: ٢ ، ١٠٠: ١٠٠ .
- (٥٨) انظر تطبيق شطبيوس على كتاب النفس ٨٤٢: ٢ ، اليونز ١٢: ٧٠ ، هينز ١٢: ١١٥ .
- (٥٩) انظر التفسير صفحة ٢٨٧ ، ١٨: ١٠٢ ، وقارن بكتاب النفس ٢٠٧: ٢٠٧ .
- (٦٠) انظر شطبيوس اليونز ١١٩: ٨ ، هينز ٢٠: ٧٢ ، مع أن زوج الاضداد الأخير مذكور في التفسير
(صفحة ٢٩٤ ، ١٠٧: ٩١) كأنه جزء من تعليقات أرسطو .
- (٦١) هذا المثال يبدو وكأنه من اختراع ابن رشد ، يوجد أيضا في التفسير ، صفحة ٢٩٩ ، ١٨: ١٠٨ .
- (٦٢) انظر التفسير ، صفحة ٢٠٤ ، ٢٦: ١١٢ ، تعلیقا على كتاب النفس ٢٢٤: ٢٢٤ . يشير ابن رشد إلى
أن الماء كجسم له من معين يدخل بين جسين متلاصتين .
- (٦٣) انظر كتاب الكون والفساد ٢ : ٢ ، وانظر إشارة ابن رشد في التفسير ، صفحة ٢١٢ ، ٢١: ١١٧ .
- (٦٤) انظر أعلام صفحة ٩٧ ، سطر ٢ وما يلي .

- (٦٥) هذه الأسماء هي تلك التي يمكن أن تحتوى في عضو اللبس الواحد ، حيث اللحم استءاده - انظر التفسير، صفحة ٢١٤ ، ٢٧:١١٧ .
- (٦٦) يقدم ابن رشد قراءة غير تقليدية لكتاب النفس ٦٤٢٤ . كما يعمل في التعبير، صفحة ٢١٤-٢١٥ ، ٨:١١٨ ، ٢٦ ، ويختلف عن تفسيريوس . اليونز ١٥٠١٢٠ ، هينز ٧٧ :١٢٠ ، قايي بالترجمة المسوية لإسحاق بن حنين، حققها بدوي، صفحة ٥٩ .
- (٦٧) هنا يتبع ابن رشد تفسيريوس اليونز ١٢٠٤:١٢٠ ، هينز ٧٧:١٢٠-١٢٠ في تعديل كتاب النفس ٧٤٢٤-١٠٠ . انظر أيضا التفسير، صفحة ٢١٤ ، ٢٢٠-٢٢٤:١١٨ .
- (٦٨) المقابلة ليست دقيقة تماما، حيث أن الشح - بالاختلاف من أعضاء الحس - يتأثر بأشكال الأجسام التي توضع عليه.
- (٦٩) يخيف ابن رشد الفقرة الأخيرة للتمييز بين الشكل الشخصي الذي يحسه الحس ، والشكل المأمي الذي يلمسه العقل . انظر التفسير صفحة ٢١٧ ، ٢٢:١٢١ .
- (٧٠) ' الحس الأول' أي من الحواس الحس - التي سبق ذكرها - الذي يحس الشيء الحاصل به أولا.
- (٧١) انظر تفسيريوس ، اليونز ١٧:١٢٢ ، والتعليق هناك: هينز ٧٨:٢٢١ .
- (٧٢) هذه الجملة خير موجودة في كتاب الحس . وليست في التفسير أيضا ، وانظر صفحة ٢١٩ ، ١:١٢٥ . ومع ذلك يذكر ابن رشد جملة مشابهة في تعليقه على كتاب النفس ٢٠٤:٢١ في صفحة ٢٢٠ ، ١٠:١٢٥ . وهنا يعامل ابن رشد تعليقاته كأنها من تنقيحات أرسطو.

(٧٢) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب-١١. يشير ابن رشد هنا إلى تأثير المتوسط الذي توجد به راحة. بدلا من الراحة نفسها.

(٧٤) يعني الهواء في الرعد، وانظر كتاب النفس ٤٢٤ب-١١، والتفسير صفحة ٢٢١، ١٢٦-٤.

(٧٥) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب-١٢.

(٧٦) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٢، ١٢٦:٢٨) إن مصدر رأيه هو تعليق جالينوس على كتاب طيغابوس لأفلاطون.

(٧٧) هذه أيضا من جبل ابن رشد، ليست من جبل أرسطو، وانظر التفسير صفحة ٢٢٢، ١٢٧:١٢. تطبيقات ابن رشد التالية تطابق كتاب النفس ٤٢٤ب-١٤ مع أنها تمكس نظام ما كتب أرسطو نفسه.

(١١) يشع ابن رشد التقسيم التقليدي لكتاب النفس في بداية المقالة الثالثة. ومع ذلك يحده يشع تقليد آخر امتثل في كتاب النفس لألكسندر أفروديسياس، حققه سرونز. صفحة ٦٥ سطر ٢١، وقارن الترجمة الإنجليزية، حققه أ. فوطينس، صفحة ٨٠، وتتمثل أيضا في كتاب النفس لابن باجة، حققه م. المعصومي، صفحة ١٢٧ في التفسير لهذا الكتاب. حيث يبدأ المقالة الثالثة في المكان الذي يعتبر في العادة الفصل الرابع لهذا الجزء، لكتاب النفس ١٠٧٢٩. وانظر التفسير، صفحة ٢٧٨، أصله صفحة ١٢٩. كذلك ساقط ابن رشد لهذه المواد في جوامع كتاب النفس (حققه لأهواسي، صفحة ٥٦، وفي الطبعة التي حققها س.ج. نوغاليس، صفحة ١٧٥) لا تشير إلى أنه حسبها بداية مقالة جديدة أو فصل جديد.

(١٢) يعني، وإن كان ينقصنا، فنقصنا، ويبدو أن "ينقصنا ف..." قد حُذفت أو سقطت من المخطوط الأصلي، حيث أن جميع المخطوطات الموجودة ناقصة.

(١٣) يشرح ابن رشد هنا ملاحظة أرسطو أن الماء والهواء وحدهما يكوئان أعضاء الحس اكتاب النفس ٢٢٤٢٥.

(١٤) انظر أماله صفحة ٨٠، سطر ١ وما يلي.

(١٥) يعني، أيها منها وليس كلاهما معا. انظر كتاب النفس ٥٧٤٢٥. وإعادة سبك تسطيرس (البرنز ١٣٧: ١٩٥).

(١٦) لم نجد المرجع لهذا القول.

- (٧) يعني ، أجسام محسوسات . ويمكن التي هي أسطوانات الهواء والماء والبار والأرض .
- (٨) محل ابن رشد الشكلة المكتنة الموجودة في كتاب النفس ١٤١:٢٥ و ٢٨١:٢٥ عندما يقول ابن لحواس لا تشمر بالمحسوسات المشتركة بالمرض . بل بالذات . انظر التفسير ، صفحة ٢٢١ ، ١٤:١٢٢ .
- (٩) هنا يتبع ابن رشد شطبوس ، اليونز ١١٤:١٢٩ هينز ١٩٢:٨١ في عدم ذكر * الوحدة * من المحسوسات المشتركة التي يذكرها أرسطر في كتاب النفس ١٦٧:٢٥ .
- (١٠) يتمدد ابن رشد عدم ذكر أي اسم يكون قارئ هذا التطبيق على غير معرفة به ، بعكس منه في التفسير ، (صفحة ٢٢٢ ، ٧:١٢٤ ، صفحة ٢٢٥ ، سطر ٤٤) .
- (١١) الشيء الأصغر هو مر ، ومشار إليه في شرح شطبوس لكتاب النفس ١٤٢٥ ب ٢ كالمر ، اليونز ٩١:١٤٢ .
- (١٢) انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطر ، ج ١٢ ، فصل ٦ و ٧ . لكن شطبوس - في إمداد سبكه لكتاب النفس ٥٨٤:٢٩ اليونز ١١٤:١٤٥ هينز ١٩١:٨٤ - يرجع إلى كتاب الطبيعيات ، ج ٢ ، فصل ٢ ، ١٢٧:٢٠٢ وغير ذلك . وفي الأغلب أن ابن رشد يعني هذا المرجع في تطبيقه العامة .
- (١٣) * السماع * و * التصويت * يؤكدان الحالة العامة لكلا الحائزين .
- (١٤) يعني ، فعل المحسوس وفعل الحاس هما أولاً في الحاس . انظر التفسير صفحة ٢٤٤ ، ١٥:١٤٠ .

- (١٥) يُدخل ابن رشد هذه العبارة ضمن تعليقات أرسطو نفسه في التفسير لكتاب النفس ١٤٦٢٦ ١٥٠ ص (صفحة ٢٤٢ ، ١٤٠:٩) ، ثم يشير إلى التفوق النظري للغة العربية على اليونانية بهذا العدد في تعليقه على هذا الجزء (صفحة ٢٤٢ ، سطور ٢١-٢٥) . والغالب أن ابن رشد قد رجع هذه الملاحظة في اللسان اليوناني في ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك شمسليوس لكتاب المنطق ، وانظر ليونز ١٤٦:٦-٨ (لارن هينز ٨٤:١٦-١٨) .
- (١٦) يعني ، من قبل سقراط ، خصوصا بروتاغوريس وديموقراطيس . انظر كتاب ما بعد الطبيعة ، ٤٧:٤٩١ .
- (١٧) يختلف ابن رشد عن كتاب النفس ١٤٦٦ب١٢ ، وعن التفسير (صفحة ٢٤٩ ، ١٤٥:١٢) ، بقوله ، لنا تحكم بين الأشياء البيضاء والسوداء ، وليس بين الأشياء البيضاء والحلوة .
- (١٨) انظر الترجمة العربية لإعادة سبك شمسليوس ، ليونز ١٤٧:١٨-١٨ ، وقارنها بالنسخة يونانية التي حققها هينز ٨٥:٢-٤ .
- (١٩) انظر التفسير ، صفحة ٢٥٠ ، ١١٤٦ ، و٢٤٠-٢٨٠ .
- (٢٠) كما في أملاه ، (وأيضا في رقم ١١٧) ، يتكلم ابن رشد عن أحكام مختلفة للحس الواحد ، بينما تكلم أرسطو عن أحاسيس مختلفة .
- (٢١) انظر الجزء المائل لذلك في التفسير ، صفحة ٢٥١ ، ١٤٦:٥٩-٦٧ .
- (٢٢) انظر كتاب المقولات لأرسطو ب١٥٧ ، وتلخيص ابن رشد لهذا العمل ، حققه م. قاسم ، ت. شررورت ، وأ. هريدي (القاهرة ، ١٩٨٠ ، صفحة ١١٦) .

(٢٣١) يعنى ابن رشد ' يمتنم' عامل موزعت ذو علاقة عارضة للحكم، انظر كتاب النفس ١٢٦ب-٢٦. ويرى ابن رشد مثل هذه العلاقة على أنها ' على طريق المجاز.

(٢٣٤) التصحيح متفق مع قراءة التفسير، وانظر هناك صفحة ٢٥٢، ١٢٥:١٩.

(٢٣٥) انظر كتاب النفس ٢٤٢٧، مذكورة صحيحا في التفسير، صفحة ٢٥٢، ٧:١٤٧. يشير ابن رشد في تعليق على هذه القطعة (سطر ٢٧) إلى القوة المذكورة كأنها واحدة بالموضوع وليس بالعدد، وهي نفس الملاحظة الموجودة في النسخة العبرية. والاحتال أن يكون ابن رشد قد تبع ثيسطيوس مبديا في تعريفه للقوة الحية واحدة في الموضوع وفي العدد، (ليونز ١٤٩:١١٧)، ثم أخطأ النسخ وحذفوا إحداهما.

(٢٣٦) هنا أيضا - وبعد ذلك في نفس الجملة - يشير كل من التفسير اللاتيني والنسخة العبرية للتخلص إلى الوحدة المادية وليست العددية.

(٢٣٧) يتبع ابن رشد شرح ثيسطيوس لكتاب النفس ١٠٧٤٢٧-١٤، وثيسطيوس نفسه يقتبس لهم لكسندر لهذه القطعة، ويشير إليها في تعليقه (ليونز ١٥٠:١١٠).

(٢٣٨) يعنى، القوى الحية والعقلية متعلقة بمعنى الشئ المحسوس، وليس بصوره المادية.

(٢٣٩) يقتبس أرسطو من امبدوقليس هنا، وأيضا في كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ب-١٨. انظر تعليق ابن رشد في التفسير لهذا الكتاب، طبعة بويج، المجلد الأول، صفحة ٤١٨، سطر ١٠.

(٢٤٠) انظر الأرومية لهوميير ١٨: ١٢٩.

- (٢١) انظر كتاب النفس ١٨٠٧ب١٠٤، ١٨٠٥ب١١-١٩، وانظر أعلاه صفحة ١٢، وما يلي
- (٢٢) انظر التفسير، صفحة ٢٦٠، ٢٠:١٥١. هذا الرأي مُرَّخَع إلى ديموقراطيس في كتاب النفس ٢٧٤٠٤، وانظر أعلاه صفحة ١٢. يشير أرسطو في كتاب النفس ١٢٧ب١٢، إلى آراء 'بعض' الناس، بينما من المحتمل أن إشارة ابن رشد للسوفسطائيين غرضها تعريف ما قبل سقراط عموماً.
- (٢٣) هنا يقتبس ابن رشد من كتاب النفس ١٢٧ب٥٥. وانظر ملاحظات روس هناك. انظر أيضاً تعليق ثيسطيوس (ليونز ١٥٢:١١٦، هينز ٨٨:٢-١٨).
- (٢٤) هنا يتبع ابن رشد ثيسطيوس في شرحه لليونز ١٥٤:٩-٥. هينز ٨٨:٢١-٢٢، وأما ما قال أرسطو في كتاب النفس ١٢٧ب١٢ إن الإستشمار الحسي دائماً حقيقي، انظر أيضاً التفسير صفحة ٢٦٢، ٤١٠٢٧:١٥٢.
- (٢٥) انظر إعادة سبك ثيسطيوس لكتاب النفس ١٢٧ب١٦ (ليونز ١٥٤:١٨، هينز ٨٨:٢٢)، وقارن بترجمة 'اسحاق' لهذه القطعة، أحققها بدوي، صفحة ١٩٩، التي علق على صورتها عكس وهاملين.
- (٢٦) هنا يعكس ابن رشد رأي أرسطو في كتاب النفس ١٢٧ب٢١-٢٤، ويرجع في ذلك بدون شك إلى ملاحظات أرسطو التي تأتي بعد ذلك في هذا الكتاب، ١٦٤٤٢١ و ١٢٢ب٢٦. انظر أيضاً التفسير، صفحة ٢٦٤، ١٨٠١٢:١٥٤.
- (٢٧) انظر 'الأخلاق النيقوماخية'، الكتاب السادس، فصول ٢-١١. ومع ذلك يذكر ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٦٤، ٢٠:١٥٤) كتاب الحس والحسوس لأرسطو على أنه المرجع لهذا الموضوع. ومن المحتمل أنه يعني مقالة أرسطو 'في التذكر' (١٢٢ب١٤٩) بذلك الكتاب.

- (٢٨) يقصر ابن رشد الاستعمال المحازي للتخيل على الإحساسات غير الصحيحة. بمكس أرسطو اكتاب النفس ١٢٤٢٨. و شطبيوس اليونز. ٢:١٥٧. هينز ٢٨:٨٩٠.
- (٢٩) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٦٦. ٢٠:١٥٥) إن "العقل" يعني المبادئ الأولية. بس "الملم" يلزم لهذه المبادئ. ويتفق في ذلك الكسندر في كتاب النفس (طبعة برونز، صفحة ٦٦. سحر ١٦-١٩)، وانظر صفحة ٨١ في الترجمة الإنجليزية لفوتنيس.
- (٣٠) نظر التفسير، صفحة ٢٦٧. ٢١:١٥٦-٢٧ لشرح ابن رشد لكتاب النفس ٨١٠-٨١٤٢٨. حيث يعتبر الذباب والدودة أمثلة للحيوانات مديدة التحيل.
- (٣١) هذا يتبع ابن رشد أرسطو في كتاب النفس ١١٤٢٨. مع أنه يمدل هذه العبارة في التفسير (صفحة ٢٦٧. ٢٩:١٥٦)، كما يفعل أرسطو في ١٩٤٢٨. ويقدم شطبيوس هنا عبارة مُدلة أيضا، حيث يقول إن الإحساسات تكون حقيقية في الغالب وليس على الدوام. انظر ليونز ١٨:١٥٧. هينز ٥:٩٠.
- (٣٢) انظر أملاء وقارئ بكتاب النفس ١٢٥٤ب:٢٤.
- (٣٣) هذا يتجاوز ابن رشد من قبله بقوله إن الإحساس بالصفات المرضية يكون في الغالب خطأ، حيث يجمع بين رأي أرسطو في مثل هذا الإحساس والأشياء ذات الصفات المشتركة. انظر كتاب النفس ٢٤٢٨ب:٢٥-٢٥، والتفسير صفحة ٢٧٤. ٢٨:١٦١.
- (٣٤) هذه الجملة والحمل التالية مأخوذة بالحرف من التفسير، انظر صفحة ٢٧٤. ٢٢:١٩١.
- (٣٥) يمي عندما يكون الحس حاضرا في الإحساس. انظر للترجمة العربية لشطبيوس، ليونز ١١:١٦١.

(٤٦) كما هو مذكور أعلاه صفحة ١٠١. ملاحظة (١). التفسير اصفحة ٢٧٩ يبدأ هنا بحرف التثنية من كتاب النفس بدون تعليق.

(٤٧) هذه الحلة تشابه قراءة ابن إسحاق لكتاب النفس ٢٠٤٢٩. كما هي في عبارة ابن سينا (حفظها بدوى، صفحة ٩٩، سطر ٦، وانظر فرانك صفحة ٢٤٥، رقم ١٢٧، انظر أيضا الترجمة العربية لسطيوس، ليونز ٥:١٦٤.

(٤٨) كما يقول ابن رشد في أسفله، هذا الرأي هو رأي الكسندر، وانظر كتاب النفس له، حقه ١، برونز، صفحة ٨٤ سطر ٢٤، والترجمة الإنجليزية التي حققها أ. فوطيس، صفحة ١٠٩. يبدأ ابن رشد هنا في الاعتماد من تقديم التفسير لهذه الروايات صفحات ٢٨٧-٤١٢، ويلخص تعليقاته هناك.

(٤٩) انظر المناقشة في التفسير، حيث يلفت ابن رشد هنا نظر القارئ إلى أنه فوجئ سائسة أوني للموضوع هناك.

(٥٠) يعني، العقل الفعال.

(٥١) أيضا، العقل الفعال.

(٥٢) انظر كتاب النفس ٥٤٢٩، وأيضا ٢٢٤١٧. استعمال ابن رشد 'لللغات' يدل على إرجاعه إلى المصطلحات التي يشير إليها الكسندر (فردسياس، وانظر كتاب النفس له، حقه برونز صفحة ٨٥ سطر ١١، وانظر أيضا مقالة الكسندر 'في العقل'، حقه برونز ١٠٧:٢١. هذه المقالة موجودة في ترجمة عربية، حققها أولاج. فيحان، صفحة ١٨٢، وطبعة أخرى حققها مد الرحمن بدوى، في كتاب شروح على أرسطو، صفحة ٢٢ سطر ١٥. في التفسير اصفحة ٤٢٠،

١٢٠:٨ يرجع ابن رشد إلى معالجة الفارابي للمقل في هذه المرحلة من السور كما توجد في "رسالة في المقل"، وانظر طبعة بروجز لهذا العمل، صفحة ٧٠، سطر ٢

(٥٢) انظر كتاب النفس ١٦٤٢٩ب.

(٥٤) انظر التفسير، صفحة ٤٢٤، ١:١١، وقارن بكتاب النفس، ١٨٤٢٩ب.

(٥٥) "الامتداد" هو الموضوع للشكل الحسابي، وعلى الأخص للشكل الهندسي الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس ١٦٤٢٩ب، وانظر التفسير لابن رشد صفحة ٤٢٤، ٩:٢:١١. نظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٦١٠-٢٦، وتطبيقات هيكس وعاملين على كتاب النفس ١٨٤٢٩ب.

(٥٦) في كتاب النفس ١٦٤٢٩ب، يُرجع أرسطو هذا الرأي لأنكساجوراس، ويتبعه ابن رشد في التفسير، صفحة ٤٢٩، ١٤:٣:١٢.

(٥٧) انظر كتاب النفس ١٦٤٢٠، في التفسير هنا (صفحة ٤٢٠، ٥١:١٤) يبدأ ابن رشد مناقشة طويلة لوجهات النظر المختلفة للمعلقين على طبيعة العقل الهولاني. في هذا التعليق يعيد ابن رشد سبب أرسطو، حيث يشمل المصطلح "استمداد" الذي قدمه أولا ألكسندر.

(٥٨) يعني، المقلول غير الهولانية في الأفلاك. قوتهم المحركة.

(٥٩) الضرع، يحقق شافية العين. وهكذا "يمطياها" شافيةتها، انظر أماله صفحة ٧٤، سطر ١ وما يلي. وانظر كتاب المحسوس لأرسطو ١٢٤٢٨ و ٢٨٤٢٩.

(٦٠) بهذه الطريقة المختصرة يقدم ابن رشد الحلقة المفقودة في قول أرسطو لهذا الموضوع في كتاب النفس ١٦٤٢٠، حيث يشير إلى الصور الخيالية كأنها المقولات بالقوة.

- (٩١) بمعنى، السبب أو الأسباب غير المادية، وانظر ملاحظات هيكس في ١٨٤٢ و ١١٩.
- (٩٢) قارن شمشطوس (ليونز ١١٧٩:١١٠، هينز ٩٩:١١٢ و أرسطو كتاب النفس ١٢٢٤٢٠).
يشتد ابن رشد أن كل وجه من وجوه العقل أبدية، لأن الوجه الفاعل والوجه المفعول واحد بالذات.
- (٩٣) هذا أول ذكر في التعليق لشمسطوس. مع أن ابن رشد قد اشتمل تمليقه على كتاب النفس مرات عديدة في هذا التعليق، انظر الملاحظات الماثلة في التفسير (صفحة ١١:٢٠، ٤٤٤).
صفحة ٤٥٢ سطر ٢٥٨، وفي الجزء المقابل لذلك في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة أحلقه بوجه، الجزء الثالث، صفحة ١٤٨٩.
- (٩٤) بمعنى التفسير، حيث معظم المناقشة لهذا الجزء محدثة من تمليقنا.
- (٩٥) انظر التفسير (صفحة ٢٧:٢٢، ٤٥٧). يشرح ابن رشد هناك أن السب هو عملية تستلزم فصل المُتَد من الموضوع أولاً، ثم جميعهما.
- (٩٦) بينما يشجع ابن رشد أرسطو في التفسير (صفحة ١٤٥٧)، نجد أن مصدره هنا شمشطوس، انظر ليويز ١٠:٢٠٠ (هينز ١٥:١٠٠).
- (٩٧) هذه الجملة تفصيل من كتاب النفس ١٤٠:٢٢ب، وهو جزء صعب يحده القاد تُحرف.
انظر ملاحظة روس على السطور ٢٢-٢٠. تعليق ابن رشد يشجع شمشطوس، (انظر ليويز ٩:٢٠٢، وهينز ١١:٢٢). انظر أيضا قول أرسطو في التفسير (صفحة ٤٦١، ٩٠:٢٥)، وتعليق ابن رشد هناك (صفحة ٤٦٢، سطر ٢٤).
- (٩٨) يمي ابن رشد أن وجهة نظر أرسطو ليست وجهة نظر الكسندر أفرودييوس، الذي يذكره بالاسم في التفسير (صفحة ٤٦٢، ١٤٢:٢٥).

- (٦٩) اسطر التفسير، صفحة ٤٦٣، ٩:٢٦. التركيب هو عمل الإسناد - بالإيجاب أو السلب - حيث يكون الحكم مبني على مجموعة من الآراء.
- (٧٠) هنا يتبع ابن رشد تفصيل شطبيوس لأرسطو، انظر ليونز ٢٠٧ و ٢٠٨ هـ، ١١٢ و ١١٤.
- (٧١) من هنا إلى سطر ١٦ نجد أن الترجمتين العبريتان تتبع نص عربي لهذا التلخيص يختلف من هذا النص. النسخة العبرية تعيد سبك كتاب النفس ١٩٠١٧٤ جيداً، ولكنها أقل نجاحاً في إعادة سبك السطور ٢٠-٢١٤ب٢. والتفسير أكثر إخلاصاً لأرسطو من كلا نسختين لتلخيصنا هذا. وانظر هناك، صفحة ٤٧٠-٤٧٤.
- (٧٢) التجريد كالانزاع، هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق للغة اليوناني المبرصيص، وانظر تعليق شطبيوس اليونز ١١:٢٠٨، هينز ١١٠:١١٤، وكتاب النفس ١٢٤ب٢١.
- (٧٣) انظر كتاب النفس ١٩٤٢ب١٩. عند هذه النقطة في التفسير (صفحة ٤٨٠-٤٠٢) يبدأ ابن رشد في شرح مطول مقدماً آراء شطبيوس، والكسندر، والفارابي، وابن باجة في العقل واتصاله.
- (٧٤) في كتاب النفس ٢١٤٢٢ الذي يتبعه ابن رشد في التفسير (صفحة ٥٠٢، ٧:٢٨)، يطلق أرسطو على العقل اسم "صورة الصور". وقد ظن شطبيوس اليونز ١١:٢١١، هينز ٢٩:١١٥ أن ذلك يعني أن النفس منزولة عن احتواء كل الأشكال الأخرى، وهذا بالضرورة هو غرض ابن رشد في تسميته للنفس محل الصور.
- (٧٥) انظر مناقشة أرسطو للحال والملكة في كتاب المثلثات ٢٧٨ب٢٧، وانظر أيضاً غليصم ابن رشد لهذا المثل، محققه م. قاسم وآخرين (القاهرة، ١٩٨٠، ١:١٢٢).

- (٧٦) قارن بكتاب النفس ٢٠٤٢٠، وانظر أسفله. صفحة ١٢٩، سطر ٢.
- (٧٧) انظر الجمهورية لأفلاطون ٤٢٤د للتقسيم الثلاثي للنفس. وانظر الأخلاق البيقوماني لأرسطو ٢٦١١.٢ لذكر التقسيم الثاني.
- (٧٨) انظر أملاه صفحة ٩١، سطر ٤ وما يلي.
- (٧٩) مناقشة أرسطو لهذا الموضوع غير موجودة في كتاب النفس. ولكنها في كتاب الطبيعيات لصغرى. انظر مناقشة ابن رشد في جوامع كتاب الحس والحسوس. حققه بلومبرج، صفحة ٥٤.
- (٨٠) كما في الصياغة الماثلة في التفسير صفحة ٥١٧، ١٨:٤٩. وقد يريد ابن رشد التمييز من اعتقاده في الوحدة الأساسية لقوى النفس.
- (٨١) يعني ابن رشد بلفظ "اعتقاد العقل المثل" بعكس العقل النظري. انظر كتاب النفس ١٤١٤٢٢.
- (٨٢) كما يضيف ابن رشد في التفسير، صفحة ٥١٩، ٢٧:٥. مثل هذه الطبيعة المشتركة تكون مباحة لعقل والقوة الشهوانية. ابن رشد ينظر إلى فكرة وجود مثل هذه القوة النفسانية الإضافية كأنها غير ضرورية وغير ممكن فيبروها. وانظر كتاب النفس، ٢٦٧٤٢٤.
- (٨٣) يعني، العقل يريد شيئاً ويختاره بعد تفكير منطقي مُرَوَّى فيه. انظر كتاب النفس ٢٢١٤٣٢، والأخلاق البيقوماني ٢١١٤.
- (٨٤) طبيعة الحال الناية هي تصحيح الجزء الأخير من هذه الجلة حتى تقرأ "بل العقل للمل"، لأسباب سببة وبلاتفاق مع كتاب النفس ٢٠٤٢٢. لكن أغلب المخطوطات متفقة مع هذا النص في قراءة "بل العقل للمل"، كما في التفسير صفحة ٥٢٠، ٢٦:٥١.

- (٨٥) الاصطلاح "الغير المقول" يساوي الغير المثل الموجود في كتاب النفس ١٦٢٢ب١٦. وانظر التفسير صفحة ٥٢٤، ٥٤١:٥٤٤.
- (٨٦) يقول ابن رشد في التفسير صفحة ٥٢٤، ٥٤١:٥٤٤ إنه عرف هذا الكتاب من حائل ملخص يقولوا الدمشقي. انظر ملاحظات م. نصيبوم في مقدمة طبعتها لهذا الكتاب لأرسطو. صفحة ٥، ٦.
- (٨٧) هذا القول في الحقيقة ليس من أقاويل أرسطو. بل جزء من إعادة سبك ابن رشد نفث لتعليقات شسطيوس على كتاب النفس. وانظر التفسير صفحة ٥٢٥-٥٢٧، رليونز ١٦٠٢:٢٢٢٢ هينز ١٢١:١٢٨.
- (٨٨) انظر تعليق شسطيوس، رليونز ٦:٢٢٢٢ هينز ١٢١:١٢٧. وانظر كتاب في أجزاء الحيوان لأرسطو، ١٠٢١٩٥.
- (٨٩) انظر تفسير شسطيوس في كتاب النفس ١٦٢٢ب٢٢، رليونز ١١:٢٢٢٢، وقارن أيضا بالنص اليوناني الذي حققه هينز ١٢١:١٢٢.
- (٩٠) انظر شسطيوس، (رليونز ٢٢٤:٢٢٨، هينز ١٢١:٢٢٧). والتفسير صفحة ٥٢٩ و ٥٢٠، ٢٤١:٩:٥٧.
- (٩١) هذه الكرة الثامنة هي الكرة الثابتة. وانظر التفسير صفحة ٥٢٠، ٤٨:٥٧. يتبع ابن رشد فهم شسطيوس لكتاب النفس ١٥٠١٢٢٤٢٤. (رليونز ١٨:٢٢٤-٢٢٥:٥٠ هينز ١٢١:٢٢٢-٢٢٣:٤١).
وتظهر استعارة ابن رشد من شسطيوس يوضح حلال كل هذا الجزء.
- (٩٢) يبدو أن ابن رشد يتبع ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك شسطيوس لكتاب النفس ١٧٤٢٤ اليور ١٤:٢٢٥. وقارن بهينز ١٢٢:١٢٤. وربما لترجمته لكتاب النفس نفسها. حيث يشير إلى

لكل والخصوصي اللذين يتكلم عنهما أرسطو بالوجودات بدلا من القضايا، كما في المفهوم الشائع اليوم. انظر أيضا التفسير صفحة ٥٢١، ١٠٠٢:٥٨. وبالطبع يظن ابن رشد - وفلسفة القرون الوسطى عامة - أن كلا الماليتين يوازيا بعضهما.

(٩٢) بعكس عمله في التفسير يميز ابن رشد الفصلين الأخيرين من نص أرسطو. (افصول ١٢ و١٣)، عما ما قبلهما.

(٩٤) انظر كتاب النفس ٢٧٤-٢٧٥، قطعة صعبة وفي الغالب حُرِفت، وانظر أيضا ملاحظات روس.

(٩٥) لشيء المكون، أو الجسم نفسه موجود من أجل شيء، وانظر كتاب النفس ٢١٤-٢١٥، ٢٢.

(٩٦) ابن رشد يمتلي الأجرام السماوية، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤، ٢٩:٦٠. فابها بذلك اللهم الشائع بين المفسرين اليونانيين لإشارة أرسطو للأجسام غير المكونة في كتاب النفس ٤٣٤ب٤، (انظر ملاحظات هيكس هناك وإلى ٥ب٥)، وانظر أيضا ملاحظات تسطيروس (ليونز ٢٢٨:٧، هينز ٢٠١٢٢).

(٩٧) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب٥، وقارن بقراءة التفسير صفحة ٥٢٥، ١٥:١٧، انظر أيضا ملاحظات تسطيروس، ليونز ٢٢٨:١٢-٢٢٩:٦، هينز ١٢٢:٢٤-٢٠٠.

(٩٨) انظر أعلاه، صفحة ٩٣، سطر ٨.

(٩٩) هنا يشيع ابن رشد كتاب النفس ١٢٤ب١١-١٤، مع أن سطق للناقشة ليس متفنا في نفسه، انظر أيضا لتفسير صفحة ٥٦٢، ٩٢:١-٤، ١٢-١٦.

(١٠٠) يعنى 'أجسام' الماء والهواء. التوسط التي يتم خلاله إدراك الاحساسات. انظر كتاب النفس ١٢٤ب١٦، ١٦-١٩، ٢٢٤ب٢٩، وأعلاه صفحة ٩٤، سطر ٤ وما يلي.

- (١٠١) قياس ابن رشد أدى إلى إستنتاجه أن المتوسطات في الحس كثيرة، كما يزعم أرسطو في كتاب النفس ١٧٤٢٥ لموامل المتوسطات في الحركة في المكان. يعدل ابن رشد زعم أرسطو هذا في التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٦:٦٥. وفي الغالب أن الجملة في هذا التلخيص تماثل ما ذكره ابن رشد هناك. انظر أيضا ملاحظات تيمستوريوس في هينز ٢٧:١٢٤ الترجمة العربية لهذه ولمصفحات التالية لتيمستوريوس مفقودة.
- (١٠٢) يقول أرسطو في كتاب الحس ١٢٢٧ب١٢ إن أفلاطون وأمدوكليس يعتقدان أن البصر يترك العين في صورة أشعة ثائرة، وهي الأجسام التي يشير إليها ابن رشد. انظر جوامع ابن رشد، كتاب الحس والحسوس، حققه بلجرج صفحة ٢١ سطر ٤. وانظر كتاب الطمازس لأفلاطون ١٤٥ب٢.
- (١٠٣) انظر جوامع كتاب الحس والحسوس لابن رشد، حققه بلجرج، ٩:٢٧.
- (١٠٤) الأشياء الرطبة مائلة للأشياء الملمسة التي يتكلم عنها أرسطو في كتاب النفس ٨١٢٥أ، وانظر التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٠:٦٥، صفحة ٥٤١، ٧٩:٦٥.
- (١٠٥) انظر كتاب النفس ١٤٢٥ب١، وانظر أيضا التفسير، صفحة ٥٤٢، ٢١:٦٦، النباتات، كالشعر والمعلم، معتبرة أنها لا تشعر بالإحساسات. نظرا للنسبة الكبيرة من الثرىة في تكوينها.
- (١٠٦) انظر كتاب النفس ١٤١٤ب١١، وأعلامه صفحة ٥٧، سطر ١٥.
- (١٠٧) يعني، قائمة إذا زادت قوتها. انظر كتاب النفس ١٤٢٥ب١٤، وانظر التفسير صفحة ٥٤٦، ١٥:٦٨.
- (١٠٨) يفهم ابن رشد أن كتاب النفس ١٤٢٥ب٢١ يمي أن الماء و الهواء أوساط يكون الشئ المرئي فيها مرجدا، بدلا من أوساط يوجد فيها الحيوان البصر. انظر أيضا كتاب النفس ٢٨١٤٢٢.
- (١٠٩) انظر كتاب النفس ١٤٢٥ب٢٥، وأيضا كتاب النفس ١٤٢٥ب١٨. انظر أيضا ملاحظات تيمستوريوس، في هينز ٢٠:١٢٦.

מרר 16.119 161.40 M2 Plato שספון

العلميقرن 7.17 Alexandon חפסכיקון 405a29

פלאן 12.22, 12.23, 12.24 פלונני

אבן פלאן 11.10.4 בן פלונני

פיטאגורש 9.29, 11.11 Pythagoras 404a16 פיחאגוריש 53.12 M

פילסופ 12.9 פילוסוף

מאליסיס 8.16 Melissus 32:1 M מאליסיש

المهندسون 12.24, 12.26 mathemastoci 68.12 M כפלי חתשבורת, חפסי חתשבורת

فهرست المصطلحات

1

21-4, 31 M² semperius 415a29 et dicit 413b27 dicitur 7.71 (18. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841.

UNB 42024 βελόνη A.A1 ابرة

אֲתָר מִלֵּא, אֵל. ἁλιστακτερον 121:34 5576

تأثير ٢.٨ ٥٥١٦

68:14 מִי־יָדַי מִי־יָדַי 409a5 μοναδες .5.5.5

אברות 11,111. *M³ instrumentum* 133:11 בליס

اقتصادی ۹،۷۸ ۵۳۲۳

[illegible]

ארץ 1.18; 1.2; 1.4; 1.6; 1.8; 2.0; 2.2; 2.4; 2.6; 2.8; 3.0; 3.2; 3.4; 3.6; 3.8; 4.0; 4.2; 4.4; 4.6; 4.8; 5.0; 5.2; 5.4; 5.6; 5.8; 6.0; 6.2; 6.4; 6.6; 6.8; 7.0; 7.2; 7.4; 7.6; 7.8; 8.0; 8.2; 8.4; 8.6; 8.8; 9.0; 9.2; 9.4; 9.6; 9.8; 10.0; 10.2; 10.4; 10.6; 10.8; 11.0; 11.2; 11.4; 11.6; 11.8; 12.0; 12.2; 12.4; 12.6; 12.8; 13.0; 13.2; 13.4; 13.6; 13.8; 14.0; 14.2; 14.4; 14.6; 14.8; 15.0; 15.2; 15.4; 15.6; 15.8; 16.0; 16.2; 16.4; 16.6; 16.8; 17.0; 17.2; 17.4; 17.6; 17.8; 18.0; 18.2; 18.4; 18.6; 18.8; 19.0; 19.2; 19.4; 19.6; 19.8; 20.0; 20.2; 20.4; 20.6; 20.8; 21.0; 21.2; 21.4; 21.6; 21.8; 22.0; 22.2; 22.4; 22.6; 22.8; 23.0; 23.2; 23.4; 23.6; 23.8; 24.0; 24.2; 24.4; 24.6; 24.8; 25.0; 25.2; 25.4; 25.6; 25.8; 26.0; 26.2; 26.4; 26.6; 26.8; 27.0; 27.2; 27.4; 27.6; 27.8; 28.0; 28.2; 28.4; 28.6; 28.8; 29.0; 29.2; 29.4; 29.6; 29.8; 30.0; 30.2; 30.4; 30.6; 30.8; 31.0; 31.2; 31.4; 31.6; 31.8; 32.0; 32.2; 32.4; 32.6; 32.8; 33.0; 33.2; 33.4; 33.6; 33.8; 34.0; 34.2; 34.4; 34.6; 34.8; 35.0; 35.2; 35.4; 35.6; 35.8; 36.0; 36.2; 36.4; 36.6; 36.8; 37.0; 37.2; 37.4; 37.6; 37.8; 38.0; 38.2; 38.4; 38.6; 38.8; 39.0; 39.2; 39.4; 39.6; 39.8; 40.0; 40.2; 40.4; 40.6; 40.8; 41.0; 41.2; 41.4; 41.6; 41.8; 42.0; 42.2; 42.4; 42.6; 42.8; 43.0; 43.2; 43.4; 43.6; 43.8; 44.0; 44.2; 44.4; 44.6; 44.8; 45.0; 45.2; 45.4; 45.6; 45.8; 46.0; 46.2; 46.4; 46.6; 46.8; 47.0; 47.2; 47.4; 47.6; 47.8; 48.0; 48.2; 48.4; 48.6; 48.8; 49.0; 49.2; 49.4; 49.6; 49.8; 50.0; 50.2; 50.4; 50.6; 50.8; 51.0; 51.2; 51.4; 51.6; 51.8; 52.0; 52.2; 52.4; 52.6; 52.8; 53.0; 53.2; 53.4; 53.6; 53.8; 54.0; 54.2; 54.4; 54.6; 54.8; 55.0; 55.2; 55.4; 55.6; 55.8; 56.0; 56.2; 56.4; 56.6; 56.8; 57.0; 57.2; 57.4; 57.6; 57.8; 58.0; 58.2; 58.4; 58.6; 58.8; 59.0; 59.2; 59.4; 59.6; 59.8; 60.0; 60.2; 60.4; 60.6; 60.8; 61.0; 61.2; 61.4; 61.6; 61.8; 62.0; 62.2; 62.4; 62.6; 62.8; 63.0; 63.2; 63.4; 63.6; 63.8; 64.0; 64.2; 64.4; 64.6; 64.8; 65.0; 65.2; 65.4; 65.6; 65.8; 66.0; 66.2; 66.4; 66.6; 66.8; 67.0; 67.2; 67.4; 67.6; 67.8; 68.0; 68.2; 68.4; 68.6; 68.8; 69.0; 69.2; 69.4; 69.6; 69.8; 70.0; 70.2; 70.4; 70.6; 70.8; 71.0; 71.2; 71.4; 71.6; 71.8; 72.0; 72.2; 72.4; 72.6; 72.8; 73.0; 73.2; 73.4; 73.6; 73.8; 74.0; 74.2; 74.4; 74.6; 74.8; 75.0; 75.2; 75.4; 75.6; 75.8; 76.0; 76.2; 76.4; 76.6; 76.8; 77.0; 77.2; 77.4; 77.6; 77.8; 78.0; 78.2; 78.4; 78.6; 78.8; 79.0; 79.2; 79.4; 79.6; 79.8; 80.0; 80.2; 80.4; 80.6; 80.8; 81.0; 81.2; 81.4; 81.6; 81.8; 82.0; 82.2; 82.4; 82.6; 82.8; 83.0; 83.2; 83.4; 83.6; 83.8; 84.0; 84.2; 84.4; 84.6; 84.8; 85.0; 85.2; 85.4; 85.6; 85.8; 86.0; 86.2; 86.4; 86.6; 86.8; 87.0; 87.2; 87.4; 87.6; 87.8; 88.0; 88.2; 88.4; 88.6; 88.8; 89.0; 89.2; 89.4; 89.6; 89.8; 90.0; 90.2; 90.4; 90.6; 90.8; 91.0; 91.2; 91.4; 91.6; 91.8; 92.0; 92.2; 92.4; 92.6; 92.8; 93.0; 93.2; 93.4; 93.6; 93.8; 94.0; 94.2; 94.4; 94.6; 94.8; 95.0; 95.2; 95.4; 95.6; 95.8; 96.0; 96.2; 96.4; 96.6; 96.8; 97.0; 97.2; 97.4; 97.6; 97.8; 98.0; 98.2; 98.4; 98.6; 98.8; 99.0; 99.2; 99.4; 99.6; 99.8; 100.0; 100.2; 100.4; 100.6; 100.8; 101.0; 101.2; 101.4; 101.6; 101.8; 102.0; 102.2; 102.4; 102.6; 102.8; 103.0; 103.2; 103.4; 103.6; 103.8; 104.0; 104.2; 104.4; 104.6; 104.8; 105.0; 105.2; 105.4; 105.6; 105.8; 106.0; 106.2; 106.4; 106.6; 106.8; 107.0; 107.2; 107.4; 107.6; 107.8; 108.0; 108.2; 108.4; 108.6; 108.8; 109.0; 109.2; 109.4; 109.6; 109.8; 110.0; 110.2; 110.4; 110.6; 110.8; 111.0; 111.2; 111.4; 111.6; 111.8; 112.0; 112.2; 112.4; 112.6; 112.8; 113.0; 113.2; 113.4; 113.6; 113.8; 114.0; 114.2; 114.4; 114.6; 114.8; 115.0; 115.2; 115.4; 115.6; 115.8; 116.0; 116.2; 116.4; 116.6; 116.8; 117.0; 117.2; 117.4; 117.6; 117.8; 118.0; 118.2; 118.4; 118.6; 118.8; 119.0; 119.2; 119.4; 119.6; 119.8; 120.0; 120.2; 120.4; 120.6; 120.8; 121.0; 121.2; 121.4; 121.6; 121.8; 122.0; 122.2; 122.4; 122.6; 122.8; 123.0; 123.2; 123.4; 123.6; 123.8; 124.0; 124.2; 124.4; 124.6; 124.8; 125.0; 125.2; 125.4; 125.6; 125.8; 126.0; 126.2; 126.4; 126.6; 126.8; 127.0; 127.2; 127.4; 127.6; 127.8; 128.0; 128.2; 128.4; 128.6; 128.8; 129.0; 129.2; 129.4; 129.6; 129.8; 130.0; 130.2; 130.4; 130.6; 130.8; 131.0; 131.2; 131.4; 131.6; 131.8; 132.0; 132.2; 132.4; 132.6; 132.8; 133.0;

ארכיון 16.152 גמח"י

77:4 M² spongia 419b6 σπόγγος 4.78 اسفنج البحر

00 35.7 M names 405b36 8voma 1., 12., (V.)-A, V, VI, 17, 18, 19 اسم

בעץ, בעץ 14:4 M odum 403a18 μεσεν 17,17 (11,7

בעץ 25:12 M lis 404b15 νεκρος 11,12

בלאס 94:27 M² indiscreus 421a24 ἀφύης 10,10

בנא 408b13 σκεο8ομεν 17,17

157:12, 34 M² brum 156:8 M² bestia 428a10 θηρεια 17,17 (11,11
בנחמ

בית 16:10 M domos 403b3 ολεια 17,10 (17,10

ביח 37:33 M albedo 7,17 (17,17

65:2, 12 M² album 418a21 λευκον 11,10 (17,17 (17,17 (17,17 (17,17
לבן

בית 11,12

בית 4:25 M³ euanous 4:4, 21 M³ alienus 29a20 ἀλλοθροος 17,17

בית 21:8, 34 M³ assineus 430a31 ἀσινεος 11,11

ת

תרס 11,915 423b15 *scutum* 115:5 M² סגן

نفاحة 11,915 תפוח

תל 1,791 419b24 *acervos* 79:9 M² תל

متتالية 1,791 407 *scutum consequentium* 47:3 M סתפרבות, גלוח

ש

שלב 1,080 65:2 TH *scopos* נקב חמודין

שלב 1,080 420a29 *gravis* 86:3 M² כבד, כבדות

الثلاثية 1,080 26:28 M *minius* חשכישיות

שלב 1,080 402b20 *trimgulus* 11:6 M משולש

תרס 11,915 421b3 *fructus* 6:6 M פרי

جسم بسيط 13,102,101,021 جسم شعوط

جسم سماوي 13,102,101,021 45:31 M corpus coelestis جسم شمسي

جسم كروي 13,102,101,021 جسم كروي

جسم يابس 13,102,101,021 جسم يابس

جانب 13,102,101,021 جانب

جلد 13,102,101,021 425:11 131:4 M² cutis جلد

جمع 13,102,101,021 جمع

جماخ 13,102,101,021 53:27 M³ coetus جماخ

جنس 13,102,101,021 13,102,101,021 13,102,101,021 13,102,101,021 جنس

21:3, 24 M² genus جنس

جهل 13,102,101,021 410:5 80:4, 14 M ignorantia جهل

جاهل 13,102,101,021 جاهل

جواب 13,102,101,021 52:31 M² responsio جواب

جودة 13,102,101,021 421:24 94:24 M² bonus جودة

مجاز 13,102,101,021 مجاز

I

جوع 13,102,101,021 414:11 28:8 M² fames جوع

حرف 13,102,101,021 87:30 M² interior حرف

412a6 λόγους 407a25 ὁρισμὸς 1. αἰτέ βέλων ἄντι αἰσθητικὴ ἰσχύς
גדא 48:15, 77 M diffinitio

גדא 41:6 M² finis 416a17 περαε 1. ἡσυχία ἄντι ἄντι —

גדא 48:90 M terminus 9. ἄντι ἄντι —

גדא 8:5, 30 M² acumen 7. ἡσυχία

גדא 32:3 ferrum 403a21 σιδηρος 9. ἄντι ἡσυχία ἄντι ἡσυχία

גדא 86:3 M² acutus 420a29 δέσος 9. αἰσθητικὴ ἰσχύς ἡσυχία ἡσυχία
مغزود 12. ἄντι ἡσυχία

גדא 31:5 M curvum 402b19 τὸ καμπύλον 12. ἡσυχία

أحداث 12. ἡσυχία

مغزود 11. ἡσυχία

גדא 16:12 M calor 403b5 «αἰσθητικὸς» 1. ἡσυχία

גדא 35:8 M calor 405b27 τὸ θερμὸν 9. αἰσθητικὴ ἰσχύς ἡσυχία ἡσυχία

20:6 M calidus 404a1 θερμὸς 1. αἰσθητικὴ ἰσχύς 11. ἡσυχία ἡσυχία ἡσυχία ἡσυχία
■

الحار العزيزي 1. ἡσυχία

حرب 1. ἡσυχία

محارب 1٠1٢ 33:20 M3 predator מנשי חסלחסה

حريلة ٢٠٩٠ 421a30 6μm accus 95:5 M² חריף

مشرق 1٢.٦٧ שורף

مشرق 1٠.٦٢ נשרף

حركة 1٢.1٢ 403a26 4μm accus 15:2 M תנופה
1.11 404b7 4μm accus 15:2 M תנופה

حركة دائمة 1.11 תנופה תדירה

حركة في المكان 11.11 413a23 4μm accus 13:5 M² תנופה במקום
413a23 4μm accus 13:5 M² תנופה במקום

حركة من ذاته 1.10 תנופה מפצמותו

حركة نقطة 1.10 414a23 4μm accus הפתחה

الحركات المتعاقبة 16.21 404b8 4μm accus 40:61 M תנופות הסתגדות

التعريك في المكان 1.13 תנופה במקום

مشرق 12.61 404b8 4μm accus מניע

الحرك الاول 12.12 404b8 4μm accus הסניע הראשון

الحرك في المكان 1.13 414a32 4μm accus 27:6 M² תנופה במקום
414a32 4μm accus 27:6 M² תנופה במקום

מיאשם 2,42 87:10 M² via marium 420b13 βραγχίσις נחיריים

החש 11,41 107:9 M² asperum 72:20 TH τραχύς חושפיר

חשופה תחשין 7,44 422b31 τραχύτης

126:30 M² exasperatio 108:5 M² (sonus) asper שפירות

הפרוט 1,14 הפרח

חאסה 12,14 12,14 סגל

החט 12,62 M² linea 17,14 17,14 17,14 17,14 17,14 חק

החט המסתים 12,14 12,14 12,14 12,14 12,14 חק הישר

החט המעטף 12,14 10:4, 26 M³ linea spiralis 296b16 αελασμένη חק החומר

חט 11,14 11,14 11,14 11,14 11,14 63:8 M² error 418a12 ἀσάδεν 57:32 TH ἐξαπατάν חטאות

החט 1,14 131.4 M² calpe 425a11 ἀσπαλάξ החולד

החט 7,14 55:11 M admixtio 407b31 ερδσις חרוב

החט 2,14 49:5, 18 M admixtus 407b2 μεμεσθας חרוב

חט 2,14 4:2, 14 M³ non mixtum 429a18 ἀμύγξ non mixtum בלתי מעורב

החט 11,14 92:7 M in fingendo (dicere) 411b18 πλάσσειν חרוב

חט 1,14 74:2 M² vacuum 419a16 αενά חרוב

חביר 42:6 M bonum 406b9 ἀγαθόν 2,136 ג'10,111 ג'13,39 ג'11,22

اختيار 44:14 M volutarie 406b25 προαιρεσις 2,142 ג'13,9 ג'11,10 ג'12,26 בחירה

מבאל 90:8 M² ymaginatio 420b32 φαντασμα 3,174 ג'11,10 ג'10,7 ג'12,2 דמיון

تحيل 403a8 φαντασμα 3,148 ג'13,12 ג'12,17 ג'11,10 ג'10,7 ג'12,26

12:10 M ymaginatio דמיון

المتخيلة 1,60 חבסמ

•

אדחל מדחל 4,73 חבסמ

אדחל הנס 43:7, 19 M³ (anhelinus) anelinus 432b11 ἀναπνοή 8,139

הבנים הנשום

دراك 11,113 ג'10,16 ג'11,18 השגח

דסמ 105:3 M² unctuosus 422b12 λιπαρός 7,99 ג'12,9

דמי אגמא 17,144,97,179 ϵ 433b25 *expulsio* 55:10, 25 M^3 תיחי

דליל 17,144,97,179 ϵ 419a11 *signum* 73:6 M^2 סיגנון תיחי

אסטלל 17,17 תיחי

דמ 17,17,17,17,17 ϵ 403a31 *signis* 16:6 M סיגנון תיחי

אגמא 90:11 *corobrum* תיחי

דוד 17,17,17,17,17 ϵ 418a11 *vermes* 156:10, 34 M^2 תיחי

דורן 17,17,17,17,17 ϵ 407a6 *circularis* 46:6 M תיחי

אסטלל 17,17,17,17,17 ϵ 407a21 *circulatio* 48:8 M תיחי

דאטר 17,17,17,17,17 ϵ 406b31 *circulus* 45:10 תיחי

דמי 17,17,17,17,17 ϵ 420a19 *sinuous* 84:23 M^2 תיחי

ד

דיב 17,17,17,17,17 ϵ 413a25 *musca* 156:35 M^2 תיחי

דבר 17,17,17,17,17 ϵ 413a25 *diminui* 13:6, 27 M^2 תיחי

רִיחַ רִיחַ 82:31 M² palmo 420b24 αλεϋμων 12,12,12

ראש ראש 38:12 M² caput 416a4 κεφαλή 9,12,12,12,12,12

الرئاسة الرئاسة 48:1 M³ principalis 433a6 εϋρεος 12,12,12

ראי ראי 54:1,11 M opinio 407b27 ὁδῶν 12,12,12

ספרא ספרא 153:3, 19 M² consilium 427b16 δαδληψος 12,12,12,12,12,12

ספרא ספרא 7:4, 16 M³ cogitatio 434a7 βουλευσις 12,12,12

רִיחַ רִיחַ 74:9 M² visio 419a18 ὁδῶν 12,12,12

חנרמח חנרמח 66:1, 11 M² visibile 418a26 ὁδῶν 12,12,12,12,12,12

ظهر المرى 12,12,12,12,12,12 חבלתי ברמח

الرماية الرماية 31:4 M² quadratum 414b31 τετραγωνισ 12,12,12,12,12,12

المربع المربع 26:29 M quaternitas 11,12,12,12,12,12

رجا رجا 14:5 M forte 402a19 ποτε 12,12,12,12,12,12

ريان ريان 50:2, 67 M² gubernator 416b26 κυβερνήτης 12,12,12,12,12,12

רמל 1,71 φέμος 419b24 79:9, 33 M² αση

רע 1,11 φέμος 403b5 22:5 M venas Κνεμος 2,42 φέμος

רנח 28:7 M² odor 414b11 δσμή 2,48 φέμος 414b11

רנח 39:2, 23 M velle 411a28 βούλεσθαι 2,48 φέμος

רנח 27:10 M² voluntas 414b2 βούλησις 2,48 φέμος

רנח 406b25 videri 2,48 φέμος

רנח 52:5, 14 M³ cogitare 433b3 βουλευεσθαι 1,48 φέμος

רנח 12,48 φέμος

ר

רנח 44:6 M argumentum vinum 406b19 ἀργυρος χυτός 12,48 φέμος

רנח 59:13 TH υλος 2,48 φέμος

المشرق 1, 17 oriens 418b25 $70:9 M^2$ חסידה

اشترك الاسم 1, 49 $8:1, 74 M^2$ equivoco שתוך הפס

مشاركة 1, 61 $35:7 M^2$ communicatio שותפות

شعاع 1, 11 $20:11 M$ radius 404a $20:11 M$ ניצוץ

شعر 1, 12 $66:19 M^3$ pilus 435a24 שער

شعر 1, 12 $84:5 M$ versus שיר

المشتب شفاف 1, 13 $67:1, 8 M^2$ diallones 418b1 שפופרת חסידה

اشفاف شفيف 1, 14 $11:1, 14 M$ חסידה

شكل 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio שכל

שכל 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio שכל

شكل 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio שכל

شعاع 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio שער

الاشكال الباربة 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio

مشاكل 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio

شم 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio

المشمم 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio

الشمس 1, 14 $137:1, 6 M^2$ questio 52:12 $417a2$ dubitatio

אמר, صخرة 1.10.87, 1.1.87 134:17, 37 M² cymus 81:37 TH ξανθός ברבוסיח

חלב 107:8 M² durus 422b27 σκληρός 1.1.87, 1.1.87 11:11, 11:11

מלח 77:6 M² durum 419b7 σκληρόν 1.1.87, 1.1.87

מנחת, מנחות 17:6, 26 M³ sacrificium 430a12 τέχνη 7.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 17:17, 17:17

מנחות 1.1.87, 1.1.87

מנחם 407a2 καλός 404b2 δρόμος 7.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם, ישר 46:7 M rectes 24:11 M verificacionis

מנחם 426a27 φωνή 414b10 ψόφος 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 143:1.11 M² sonus 28:6 M² vox

מנחם 126:2 M² sonus 424b10 ψόφος 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 108:3 M² sonus 87:1 M² vox 420b5 φωνή 7.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 26:8 M forma unus 404b20 ή 18a το δνός 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87

מנחם 1.1.87, 1.1.87, 1.1.87

عطس 10,000 28:9 M² 414b12 6600

عظم 407a3 100:4 M² 46.2 M magnomado

גודל 100:4 M² magnomado 46.2 M

الأمطار 10,000 28:9 M² 414b12 6600

عظم 407a3 100:4 M² 46.2 M magnomado

التعاقب 10,000 28:9 M² 414b12 6600

اعتقاد 10,000 28:9 M² 414b12 6600

عقل 407a3 100:4 M² 46.2 M magnomado

שכל 10:3 M intellects 402b13 500s

عقل باللفظ 10,000 28:9 M² 414b12 6600

عقل مستعد 10,000 28:9 M² 414b12 6600

العقل العلمي 10,000 28:9 M² 414b12 6600

العقل الفعال 10,000 28:9 M² 414b12 6600

العقل المنطقي 10,000 28:9 M² 414b12 6600

العقل النظري 10,000 28:9 M² 414b12 6600

العقل الهيولاني 10,000 28:9 M² 414b12 6600

לגאזיה 16,142,111,128 חדר

המסד 17,77 חדר

המרב 1,176 70:10 M² occidens 418h26 סוממא

חש 109:5 M² membrana 423a3 מן 2,94,92,92 פיסוי

חשב 403a17 403a7 δργζεσθμν 16,142,111,128 חשב
15:2 M ira 12:7 M iracundia כעס

החשב 41:6, 27 M³ irascibile 432a25 סוממא 16,142,111,128 חשב

חלב 80:6, 20 M us 410b6 ב 2,94,92,92 חלב

חלב 150:26 M² error 2,94,92,92,111,128 חלב

חלב 65:67 M³ impressio 16,142,111,128 חלב

חלב 410a27 סוממא 12,142,111,128 חלב

חלב 48:17 M ulumum 407a27 +elos 16,142,111,128 חלב

חלב 36:22 M² causa finalis 48:83 M finis חלב

חלב 11,111 חלב

חלב 14:53 M³ transmutatio 45:28 M² passio 2,94,92,92,111,128 חלב

פסורה 40:16 M violens 406a26 βλινος 2,28אסאס

מסע 16,2 5:6 M divisio 402a20 διαιρεσις חלוקה

החלוקה 2,122אסאס

גור מנסע 16,26 67:22 M non dividiunt 409a2 διμερής בלתי מתחלקת

גור המנסם 2,122אסאס 430b6 ἀδιαιρετος 20:1, 23 בלתי מתחלק

קסבה הרטה 2,14 90:3 M² canis pulmonis 420b29 ἀρτηρία קנה חריאח

קסא 12,126 17,106אסאס

קסא 2,122אסאס

קטר 10,121 21:9, 34 M³ diameter 430a31 διμετρος קטר

קסרה 10,178 78:11 M² (corpora) concava 420a15 κοίλα סקובבוס

קסר 9,126 35:18 M³ concavitas 431b14 κοίλον קבוב

קטר 7,147 99:6 M² putrefacuo 421b24 ἀσφαλιος כסר

קלב 17,126 16:6 M cor 403a31 καρδία 12,126אסאס לב

קטר 16,126 32:17 M luna 405b1 σελήνη קטר

קטר 7,2 קטר

אֶתְנָח 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 407b27 M comensus 54:1 חִדְּן

מִבַּע 117.8 מִסְתַּחֲסֵה 428a23 מִסְתַּחֲסֵה 157:11, 30 M² אֶתְנָח

פִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה 157:11, 30 M² אֶתְנָח

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

פִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה 157:11, 30 M² אֶתְנָח

פִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה 157:11, 30 M² אֶתְנָח

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הַפִּינִי 14.29 מִסְתַּחֲסֵה 118.14 מִסְתַּחֲסֵה

הכח הסתאוח $27:6 M^2$ *virtus desiderativa* 414a32 ἀρετικόν 4,147

הכח הזן $90:12 M$ *nutriens* 414a31 τὸ θρεπτικόν 4,147

הכח הסדסח $432a31$ φανταστικόν 12,128

הכח הנכסר $4,129$ הכח השנע

הכח הסכיר $4,110$ הכח המכיר

הכח הספסח $4,110$ הכח המניע

הכח הסופיר $4,110$ הכח המולד

הכח הסדבר, הכח הדברי $155:19 M^2$ *virtus rationabilis* 1,121

הכח הספסח $14,102$ הכח הנאמ

הכח הסתפור $1,128$ הכח הנזרע

הכח הספיר $21:1,10 M^2$ *virtus speculativa* 413b25 θεωρητικόν 12,128

הכח $48:17,86 M$ *syllogismus* 407a34 συλλογισμός 11,128

הכח $87:2 M$ *irrationabile* 411a14 ἀσυνλογος 14,128

הכח $70:31 M^2$ *extra rationem* חוץ מן החק

הכח $4,127$ הכח המכיר

כ

הכבד הכיכב $90:13 \text{ M cm A. d. e.}$

הכבד הכיכב $65:5, 25 \text{ M apocaus 408b20 γήρας 11, 12, 13}$

הכבד הכיכב $99:6 \text{ M}^2 \text{ sulphur 421b25 θετον 7, 11, 12, 13}$

הכבד הכיכב $11, 12, 13$

הכבד הכיכב $22:2, 15 \text{ M}^3 \text{ falsitas 430b2 ψεθος 12, 13, 14}$

הכבד הכיכב $432a12 \text{ ψεθος 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

הכבד הכיכב $13:7 \text{ M spora 403a14 σφαερα 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

הכבד הכיכב $11, 12, 13$

הכבד הכיכב $79:33 \text{ M}^2 \text{ cumulus 419b24 δρμαθος 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

הכבד הכיכב $11, 12, 13$

הכבד הכיכב $84:7, 23 \text{ M iouis 410b29 ελσος 407a3 δε 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

הכבד הכיכב $60:2 \text{ M}^2 \text{ universalis 417b23 αααααααα 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

הכבד הכיכב $86:12 \text{ M}^2 \text{ obtusus 420b1 δμβλσς 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100}$

11:18 M verba 88:6 M² loqucia 403a2 διδακτικος 420b18 διδακτος קלם 9:12 קלם
דביר

6:4 M quantum 402a24 ποσον 17:12 קלם 17:12 קלם קלם

47:16 M² quantitas 416b12 ποσον 7:16 קלם

25:17 M² endelechia 25:6 M² perfectio 414b18 εντελεχεια 8:16 קלם 8:16 קלם
שלמות

402a26 εντελεχεια 1:12 קלם 1:12 קלם 1:12 קלם 1:12 קלם
שלמות 2:7 M² perfectio 6:7 M endelechia

32:17 M stella 405b1 εσθηρ קורב 9:17

20:12 M foramen 404a4 θωρη 17:10 קור

2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור

416a23 γενεσις 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור

34:53 M² generabile et corruptibile 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור

6:3 M quale 402a24 ποσον 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור 2:12 קור

54:3 LTH qualitas 21:18 TH ποσος קלם 1:12 קלם 1:12 קלם 1:12 קלם

28:53 M² qualitates 1:12 קלם 1:12 קלם 1:12 קלם 1:12 קלם

J

לבן 2,9 403b6 $\mu\lambda\zeta\upsilon\theta\omicron\varsigma$ M laures 16:41 16:41

لاحق 9,123 משיג

למ 30,124 408a15 $\sigma\delta\rho\epsilon$ M caro 58:2 58:2

الصلب اللحم 104:8 $\mu\epsilon\lambda\eta\rho\sigma\sigma\epsilon\rho\epsilon\omicron\varsigma$ M2 dure carnis 421a25 94:8

اللين اللحم 104:9 $\mu\epsilon\lambda\eta\rho\sigma\sigma\epsilon\rho\epsilon\omicron\varsigma$ M2 mollis carnis 421a26 94:9

تلخيص 7,124 409b16 $\eta\delta\omicron\upsilon\eta$ M voluptas 74:7

لفة 37,124 409b16 $\eta\delta\omicron\upsilon\eta$ M voluptas 74:7

اللذيذ 37,124 431a10 $\eta\delta\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ M3 delectatio 29:1, 7

لارم 10,123 חיוב

اللسان 82,124 420b18 $\gamma\lambda\omega\tau\tau\alpha$ M2 lingua 88:6

اللسان اليوناني 8-10 140:9 Lingua Graeca M2 הלשון היווני

لغز 29,9 407b22 $\mu\theta\theta\epsilon\omicron\varsigma$ M Apologus 53:3, 12 59:89 LTH fabula

104:12 M² egrotus 43:6 M² infirmus 416a25 κἀμνην 11,18-12,14 ארץ, 76,17
החולה

מזג 12,14 ארץ, 17,18 אמצח 17,19 κρεσσιν 407b31 admixto 54:4,17 M
סוג, התערבות

מזמר 12,19 ארץ, 14,18 fistula 407b25 אבלס 87:18 M² נחיל

החש 12,18 ambulans 406a9 אבססס 37:8 M
החיבה

המאני 12,19 παρελθόντος 109:21 TH חסב

מטר 12,1 אμβר ופלווה 403b3 imber et pluvia 16:12 M
אש

מעתה 10,18 אמצח

מקאן 12,19 ארץ, 14,18 ארץ, 17,18 locus 406a16 תפס 38:10 M
ספס

מלח 12,19 salus 422a19 אלאמס 102:6 M² סלח

מלח 12,19 gubernans 413a9 אלוטף 11:7,27 M
סלח

המלח 12,19 ארץ, 14,18 salus 422b12 אלאמס 105:4 M² סלח

מלס 12,19 ארץ, 14,18 lenis 422b31 אלוטף 108:5 M² חלקית

המלס 10,18 ארץ, 14,18 lenis 419b7 אלוטף 77:6 M² חלפ

מלס 12,18 ארץ, 14,18 dispositio et habens 418b19 אלוטף 70:13,14 M² קנין

המלס 12,18 ארץ, 14,18 lenis 21:5 TH אלוטף 53:66 LTH חסס

סחר 13,29 407b25 τερεντιאζ 52:5,17 M carpentiana נגרות

סחר 419b7 cuprum 77:5 M² נחשת

נחל 14,86 69:12 TH Απερ 97:16 M² דיבורים

מזל 4,79 בית

סביב 4,20 407b32 proporus 55:1,8 M ספסל

סביב 4,22 408b13 ἀφαινει סדידח

סביב 10,29 חפזר

סביב 4,114,114 150:26 M² oblivio שפחה

סביב 14,17 405b4 sperma 32:53 M חטפה חרמשונח

סביב 4,114,114 432a26 15:14 M² melleius סביב

סביב 41:7,43 M³ 153:17 M² 41:7,43 M³ reasonable דיבור

סביב 4,114,114 428a23 432a25 סביב

סביב 41:5,27 M³ 157:12,32 M² 41:5,27 M³ reasonable סביב

סביב 4,114,114 126:26 M² consideratio סביב

סביב 17,90 17:9,17,9 סביב

סביב 123,6 M² 424a32 420b8 17:9,17,9 סביב

מס. 411a30 א.ש.ק. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.
 חסידים 38:4, 27 M augmenium

מס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.
 חסידים 20:6 M ignis 404a1 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

הגהה 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס. 411a30 א.ש.ק.ס.ס. 406a13 א.ש.ק.ס.ס.

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

4

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

מוצג 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M² 412a18 subiectum 402b15 4:3, 17 M²

١. المراجع العربية

- الألوي، جمال النسي، المتي الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦.
- فايواني، جورج، مؤلفات أبي رشده، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨.
- أبي رشده، أبو الواليد، تلخيص كتاب المعنى، حفته وعلقه عليه ساليحور عومت بوقالبس، مريد، ١٩٨٥.
- أبي رشده، أبو الواليد، تلخيص كتاب المعنى لأبي الوليد بن رشده، جمعه أحمد نواد الأهلاني، القاهرة، ١٩٥٠.
- أبي رشده، أبو الواليد، رسائل أبي رشده - كتاب النفس، حيدرآباد الدكن، ١٩٤٧.
- أبي رشده، أبو الواليد، تلخيص كتاب القياس، حفته محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٧٣.
- أبي رشده، أبو الواليد، تلخيص كتاب البرهان، حفته محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٨٢.
- أبي رشده، أبو الواليد، المراجع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حقق وعلق عليه عزيز بويج، حراة شروح أبي رشده على أرسطاطاليس، مريد ١٩٨٢.
- مري، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧.
- بن شهيدة، عبد القادر، "إكتشاف المنس العربي لأهم أجزاء السرح الكسر لكتاب المنس" تأليف أبي الوليد بن رشده، "المهنة الثقافية" ٣ (١٩٨٥)، ٤٨-١٤.
- لغرافي، محمد عاطف، السرعة العقلية في فلسفة أبي رشده، القاهرة، ١٩٦٨.
- لمراكسي، أبو عبد الله أبي عبد الملك الأسطوري، الدخيل، التكملة لكتاب الموصل والصلة، جمعه إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٣.
- لمراكسي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، جمعه ر. دوزي، لمبي، ١٩٤٧.

Alonso, Manuel, *Teologia De Averroes* (Estudios y Documentos), Madrid-Grenada, 1947.

Aristotle, *De Anima*, ed. Hicks, R.D., Cambridge, 1907; reprinted 1965.

_____, ed. Ross, David, Oxford, 1961.

_____, ed. Hardyn, D.W., Oxford, 1968. (Books II and III).

Averroes, *Epitome De Anima*, ed., Salvador Gómez Nogales, Madrid, 1985.

Averroes, *Epitome De Física*, trans. J. Puig, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Versio Hispanica). Vol. AXX, Madrid, 1987.

Badawi, 'Abdurrahman, *Histoire de la Philosophie en Islam II: Les Philosophes Purs*, Paris, 1972.

_____, "Averroes face au text qu'il commente," *Multiple Averroes*, 59-90.

Bernheimer, Carlo, *Catalogo Dei Manoscritti Orientali Della Biblioteca Estense*, Istituto Paligrafico Della Stato, Rome, 1960.

Bland, Kalman P., ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford, 1965.

Blaustein, Michael A., "Averroes on the Imagination and the Intellect," Harvard University dissertation, Cambridge, Mass., 1984.

Bouyges, M., "Notes sur des Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age. V. Inventaire Des Textes Arabes D'Averroes," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth VII (1922), 3-54.

Bouyges, M., ed., *Averroes Tafsir Ma Ba'd al-Tab'iat*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938-1952.

Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale (ed. Hermann Zotenberg), Paris, 1866.

Cranz, F.E., "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed., E. P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128.

Cruz Hernandez, Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Cordoba, 1986.

Davidson, Herbert A., "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., R. Lank-Salinger (Washington, D C., 1988), 57-73.

_____, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 18 (1987), 191-225

_____, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137.

_____, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3 (1972), 109-178.

Derebourg, H., *Les mss. Arabes de L'Escorial I*, Paris, 1884, 2, 1 *Morale et Politique*, 1903; 3 par E Levi-Provencal, 1928.

Frank, Richard, "Some Fragment of Ishāq's Translation of the De Anima," *Cahiers de Byrsa VIII*, Paris, 1958-1959, 231-247.

Gätje, Helmut, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.

_____, "Zur Psychologie der Willehandlungen in der islamischen Philosophie," *Saeculum* 26 (1975), 347-363.

_____, "Die inneren Sinne bei Averroes," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlands gesellschaft* 115 (1965), 255-293.

_____, *Das Kapital über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes zur Schrift über Die Seele* Aristoteles Semitico-Latinus, ed., H. Daiber, H.J. Drossaart Lulofs, Amsterdam, Oxford, New York, 1985, 1-100.

Gauthier, L., *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909.

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, E.J. Brill, 1984.

Gómez Nogales, Salvador, "Bibliografía Sobre Las Obras de Averroes," *Múltiple Averroes*, 351-387

Gross, Henn, *Gallia Judaea* (additions by Simon Schwarzfuchs), Amsterdam, 1969

Hamelin, Octave, *La Théorie de l'Intellect D'Après Aristote et ses Commentateurs*, ed E Barbotin, Paris, 1953.

Hyman, Arthur, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes," *Studies in Philosophy and History of Philosophy, Studies in Aristotle*, ed., D.J. O'Mara, 9 (1981), 161-191

_____, ed., *Averroes' De Substantia Orbis Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, Cambridge, Mass. and Jerusalem, 1986.

Ivry, Alfred, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 76-85.

_____, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, 142-158

Jospe, Raphael, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, 1988.

Multiple Averroès, ed., J. Jolivet, Actes du Colloque International du 850^e anniversaire de la naissance de Averroes, Paris, 20-23 September, 1976, Paris, 1978.

Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, reprint 1927, 1955.

Ibn Al-Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, ed., G. Flügel et al., Leipzig, 1871-1872, two volumes; trans. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, two volumes.

Narboni, Moshe, *The Perfection of the Soul* (Hebrew), ed., A. Ivry, Jerusalem, 1977.

Peters, F.E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968.

Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme*, Paris, 1866.

Schmitt, Charles, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 121-142.

Schwab, Moïse, "Manuscripts Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue Des Études Juives* 5 (1882), 256-257.

Steenberghen, Fernand Van, "Le Problème De L'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 81-89.

Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1875.

_____, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, Graz 1956.

Teicher, Judah, "I Commenti Di Averroè Sul De Anima (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Gionale Della Società Asianica Italiana*, n.s. III 3 (1935), 233-256.

Themistius, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed., M. C. Lyons, Thetford, Norfolk, 1973.

_____, *Themistii In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed., R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V., Berlin, 1899.

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas, par G. Verbeke, Leiden, 1973.

Thomas, Aquinas, *Sancti Thomae De Aquino. Opera Omnia iussu Leonis XIII. P.M. Editio tomus XLV, I: Sentencia Libri De Anima cura et studio Frasio-Proedicaterum, Commissio Leonina*, Paris, 1984, preface written by René A. Gauthier, 294 pp.

Vennebusch, Joachim, "Zur Bibliographia des Psychologischen Schrifttums Des Averroes," *Bulletin De Philosophie Médiévale* 6 (1964), 92-100.

Wolfson, Harry, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* vi (1931), reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 430-454.

_____, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" *Speculum* xxxviii (1963), 88-104.

_____, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* xxxvi (1961), 373-393, reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 371-401.

Conseil Supérieur de la Culture
Sous les auspices de U. A. I
1994

WORD

I am truly delighted to be able to welcome this careful edition which has been undertaken by a learned colleague, who is happily as well versed in Hebrew as he is in Arabic. Hebrew is undoubtedly one of the gateways to an understanding of Averroes' thought in the Middle Ages. It was from the Hebrew version of his works that they were translated into Latin and thence the modern languages of Europe.

I have been associated with the editorial revival of the works of Averroes for a long time, but I have always felt the need for the scholarly work of editors who could master Hebrew as well as Arabic and some other languages. Therefore, we are particularly fortunate that the present edition may give us the opportunity to cooperate with a specialist in the field, whose editorial activities will not, we hope, be limited to Averroes' Middle Commentary on Aristotle's *De Anima*. His expertise is specially indispensable as he is able to work on the original texts and avoid the pitfalls of earlier scholars who have occasionally treated Averroes' Compendia as middle commentaries or epitomes.

I hope that Professor Ivry will allow us to seek his advice whenever we encounter difficulties with the Hebrew translation of the works of the great Andalusian philosopher.

Doubtless, the scholarly community will welcome this comparison of the Hebrew translation with the Arabic original of Averroes' text. I am confident that the learned edition of this text will have earned our gratitude for his diligent and painstaking pursuit of a task which has been insufficiently carried out until the present time.

May Professor Ivry be assured of my own most sincere thanks and greetings.

Dr. Ibrahim Madkour

CONTENTS

Word of Professor I . Madkour	2
PREFACE	5
ENGLISH INTRODUCTION	7
NOTES TO THE INTRODUCTION	17



PREFACE

This volume is part of a corpus of critically edited Averroian commentaries that have been appearing periodically since Harry Wolfson, of Harvard University, had the idea for a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* some sixty years ago. He gave the project its initial direction, under the aegis of the Medieval Academy of America. Since Professor Wolfson's death, the organization of the CCAA has passed to an international consortium of learned societies, headed by Dr. Albert Zimmermann of the Thomas-Institut, University of Köln. Responsibility for publishing the Arabic editions of this corpus has devolved upon the Egyptian Academy of the Arabic Language. I wish to express my appreciation to the Director of the Academy, Dr. Ibrahim Madkour, and to his colleagues, in particular Père George Anawati, for their patience, encouragement and assistance in the publication of this work.

Many persons and institutions have been involved in the preparation of this volume, and I am happy to have this opportunity to acknowledge their support. Years ago, Professors David H. Baneth and Samuel Kurland generously offered me photostats of manuscripts and their transcriptions and preliminary collations of, respectively, the Arabic and medieval Hebrew translations of this work. A number of their graduate students at Brandeis University, particularly David Arlet and Miriam Ash, assisted me in reviewing and revising this material, and Dr. Abram Sachar, Chancellor Emeritus of the University, subsidized the effort from his Discretionary Fund. Further financial assistance has since been provided by the Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and the Skurball Department of Hebrew and Judaic Studies of New York University.

Professor Muhsin Mahdi of Harvard University has read the entire manuscript with great care and made many valuable comments. The Arabic text has also benefitted from the scholarly attention paid it by Professor Thérèse-Anne Druart of Catholic University, while the Greek and Latin entries of the glossary have been reviewed by Professor Patricia Johnston of Brandeis. The linguistic and technical computer skills

required for typing and formatting the manuscript in camera-ready copy have been ably and graciously performed by Ms. Betty Lou McClanahan.

I am pleased to acknowledge as well the cooperation of the directors of the following libraries, for the use of manuscripts in their collections: The Bodleian, Oxford; The Jewish Theological Seminary, New York; Leiden, Holland; Leipzig and Munich, Germany; Leningrad, The Soviet Union; Paris, France; Parma and Modena, Italy; The Vatican

Lastly, I wish to thank my wife and children for their support, friendship and love through the years, even when it seemed that I preferred Averroes' company to theirs.

The presence of so many people within the pages of this book does not lessen my sole responsibility for the entire work; it does make me keenly aware of the cooperative nature of scholarship of this sort. When that cooperation transcends national boundaries and restrictions extraneous to the community of scholars and persons of good will, it is occasion to celebrate. Would that the publication of this and other editions in this series be part of a new and peaceful era for the Middle East and the entire world.

This book is dedicated to the memory of two men of learning and peace, with whom I had the privilege to study Islamic philosophy and Arabic: Richard Walzer and Gerhard Salinger.

INTRODUCTION

The *Middle Commentary on the De Anima* (Arabic: *Talkhīṣ Kūtāb al-Nafs*) is one of three commentaries which Averroes (520-595 a.h./1126-1198 a.d.) wrote to this Aristotelian text.¹ Like many of Averroes' other commentaries, it was neglected in the Muslim world, and not even known in Christian Europe. An anonymous Latin translation did appear at some point in the fifteenth century, but it made little if any impression upon European scholars, and did not find its way into any of the Renaissance editions of Averroes' commentaries. By that time, the *Long Commentary on the De Anima* had become established in Europe as the Averroian commentary on that text, and had spawned an entire literature of responses, in good part, to Averroes' views.²

The *Middle Commentary* survived as more than a curiosity in medieval Jewish circles, and migrated in Hebrew translation from the Muslim world to the Christian. Actually, two translations were made, and both have been preserved in a fairly large number of manuscripts.³ Some of the leading figures of late medieval Jewish philosophy incorporated the *Middle Commentary* into their work, in greater and lesser amounts,⁴ and it and the *Epitome* were read by Jews instead of the *Long Commentary*, which did not receive a Hebrew translation until the fifteenth century.⁵

The commentaries which Averroes wrote on Aristotle's *De Anima* are an important part of his philosophical legacy, and helped fuel the controversy which his theory of a single universal sub-lunar soul elicited. Besides these three commentaries, Averroes wrote a number of related independent treatises which focus on the faculty of the intellect and its relation to the Agent Intellect.⁶ That relation, called "conjunction," attracted Averroes because of the possibility it held for man's transcendence of his finitude, both in terms of his ability to know universal truths and to join with them after, as well as during, his life.⁷

The radical interpretation Averroes gave conjunction stemmed from his understanding of the "material intellect," the initial potential and passive intellect in man, and its relation to the faculty of imagination on the one hand, and to the universal Agent Intellect on the other.⁸ The Agent Intellect is largely, if not entirely, a post-Aristotelian concept, going well beyond the active aspect of the intellect to which Aristotle all too cryptically refers in *De An.* I 4 408b 18-29, and concerning which he is only slightly more explicit in *De An.* III 4 429a 15-429b 5;⁹ whereas the material intellect, the faculty which describes man as a potentially rational or intelligent animal, is discussed in some detail -- though not with that name -- by Aristotle.

In his capacity as a commentator on the *De Anima*, Averroes follows his teacher, focusing upon the subjects found in that text. The commentaries, therefore, do not dwell on conjunction or its entailments, and one could not tell for sure from them that it is that theme which especially attracted Averroes. Rather, the impression one receives from these books is of a commentator who was equally interested in all parts of Aristotle's text, and who attempted to minimize in these commentaries, and particularly in our Middle Commentary, all concerns not directly addressed by the Stagirate himself.

The commentaries thus present Averroes in the light whereby the West first knew him in the thirteenth century, as the chief exegete of Aristotle's corpus, a person whose commentaries shed light upon "the Master of those who know," and who himself merely shone in the reflection of that light.¹⁰ Thus, as concerns the *De Anima* commentaries, it is clear that Averroes shared Aristotle's critique of the opinions of the pre-Socratics and Plato, and that he concurred in his view of the individual soul as being a single entity with many faculties.¹¹ These faculties -- the nutritive, sensory, imaginative, rational and appetitive -- are seen within a teleological scheme which links each one naturally to their external objects and to each other. Each of these faculties has an innate desire and capacity for fulfillment, and each one has a sense of discernment which guides its actions. Thus, the "common sense" is found in the individual senses, which possess powers of judgement which one would normally associate with the rational faculty only.¹² Even the imagination, that most error-prone of all psychic faculties, does not function without input from all sides, includ-

ing the rational faculty. That esteemed faculty, for its part, is not wholly apart, and its knowledge moves the knower -- and makes him want to move -- to perfection.

It is no wonder, therefore, that Averroes situates the material intellect in relation to the imaginative faculty as the disposition which the imaginative faculty has to think logically and abstractly.¹³ The imagination is thus potentially rational, even as the intellect initially is bound up with discrete and imaginative forms.

This description of the material intellect does not fully explain its essential nature, a topic over which the commentators -- and Averroes himself -- held diverse notions.¹⁴ Yet, however we are to understand Averroes' ultimate position on this issue, it is worth remembering that for him, as for Aristotle, the essential nature of a thing, its very definition, is bound up with its causal relationships; for Averroes the essence of a thing is inseparable from its existence. Whatever we are to make of the unity of the material intellect -- one by virtue of its relation to the Agent Intellect -- it cannot be totally separate from the corporeal imaginative forms in which it has its origins. We do not have here a second separate intellect, as may appear to be the case in the Long Commentary. The material intellect is neither an independent substance of its own distinct from the Agent Intellect, nor is it purely a psychic disposition, as Averroes originally conceived it, following Alexander of Aphrodisias and Ibn Bājja, in the *Epitome*.¹⁵ Averroes actually repudiates the Alexandrian position in the *Epitome* itself, inclining, in what is generally considered a later revision, to Themistius' view of the material intellect as an independent immaterial substance. The Long Commentary expands upon this latter view, and Averroes refers the reader of the (second edition) of the *Epitome* to that more detailed commentary for further instruction.¹⁶

Readers of the Long Commentary will indeed find Averroes laying out the various positions of both Alexander and Themistius, as well as others, on the intellect, both in its active and passive states. Indeed, Averroes embarks on three prolonged discourses on this theme in the Long Commentary, and it is in these discourses that one should seek for Averroes' distinctively Long Commentary view.¹⁷ Whether that view differs fundamentally from the one found in Middle Commentary is another question, but that latter work lacks these discourses, and they are the only prolonged omis-

sions which occur in the Middle Commentary when compared to the Long Commentary.¹⁸

The Middle Commentary, as can be seen herein, attempts to resolve the issue of the identity of the material intellect by accommodating both positions, that of Alexander and Themistius. As related to the Agent Intellect, an individual's material intellect is an independent substance; while as related to an individual psyche, the material intellect is a disposition of the imaginative faculty to receive intelligible thoughts.¹⁹ The material intellect thus is not an independent entity, but the expression in human beings of a pervasive intelligible principle on earth, that principle which is known in itself as the Agent Intellect.

A detailed comparison of these two commentaries reveals that the Middle Commentary is an abridged and revised version of the Long Commentary.²⁰ Contrary to common opinion, the Middle Commentary should therefore be seen as Averroes' last word on Aristotle's text, as well as of Averroes' own thoughts on the issues raised in the *De Anima*. However, this does not mean necessarily that Averroes changed his mind on key issues in the time between his composing the Long Commentary and the Middle Commentary, though there is always the possibility that he did. In general, however, the Long Commentary represents Averroes' most thorough and definitive treatment of Aristotle's text; it is the Long Commentary, Averroes twice informs the reader of the Middle Commentary, which contains a fuller exposition of his views on the intellect, particularly the material intellect.²¹

The precedence of the Long Commentary to the Middle Commentary is a fact which has gone largely unnoticed hitherto. It goes against both what is thought to be the general pattern of Averroes' commentaries, and against the available dating information the manuscripts offer, however meager it may be.²² There are only two dates given in the manuscripts for the composition of this Middle Commentary, 567 h / 1172 a.d. and 577 h / 1181 a.d., and the earlier date is not necessarily specific to our text. Even the later date, however, precedes by a decade or so the period in which Averroes is thought to have written his long commentaries. Yet Averroes is believed to have written his paraphrase or Middle Commentary of Plato's *Republic* and other works besides the long commentaries in this last period of his creativity, and therefore it is

not impossible to entertain the notion, even on external grounds alone, that our Middle Commentary belongs to this later period as well. It is also possible that the Middle Commentary we possess displaced an earlier version, or even that Averroes wrote his Long Commentary to this work before the Middle Commentary, but published it only much later.

In comparison with the Long Commentary, our Middle Commentary must be seen as a more "popular," though still quite scholarly, work.²³ Though Averroes' Middle Commentary no longer quotes Aristotle line by line, as occurs in the Long Commentary, it quotes every other line, or every third or fourth line. The quotes, however, are often paraphrases, if not immediately then soon thereafter. What is more, Averroes often "quotes" Aristotle not from the *De Anima* itself, but from Themistius' paraphrase of it, as well as from his own Long Commentary. "Aristotle" is often Aristotle *cum* Themistius, or Aristotle *cum* Averroes himself.²⁴

It appears Averroes worked on the Middle Commentary with a copy of his own Long Commentary before him, pruning and revising it, though keeping much of it as found verbatim in the longer work. The revisions in the Middle Commentary were made with the help of the original *De Anima* text itself, in Arabic translation, as well as with the assistance of Themistius' commentary, also in translation. Incidentally, both Greek texts were originally translated by Ishāq b. Hunayn, whose translation of Aristotle's work is lost.²⁵ Comparison of the Aristotelian lemmata in Themistius' paraphrase with the lemmata of the Middle Commentary as well as with those of the Long Commentary, despite the latter being in Latin, offers an opportunity to reconstruct Ishāq's lost translation.

Averroes had of course worked closely with both Aristotle and Themistius in preparing the Long Commentary, but he consulted them again when writing the Middle Commentary frequently preferring Aristotle's original formulation of a word, or Themistius' explanation of a phrase, to his own earlier Long Commentary presentation. That Averroes is rethinking his entire earlier commentary, and not just shortening the Long Commentary mechanically, is evident also in the occasionally novel locutions which he offers in the Middle Commentary, offering ideas and examples for which no precedent seems to exist.²⁶

For the most part, however, the Long Commentary and Themistius' paraphrase of *De Anima* are Averroes' guides in composing the Middle Commentary, and it is in the juxtaposition and modification of these two works that the distinctive character of the Middle Commentary emerges. Averroes is not interested in this work in utilizing any other text, and minimizes, as mentioned, his discussion of post-Aristotelian theories of the intellect and of other related issues. There is even a minimum of references to other works of Aristotle himself in this commentary, while references that are given are often very general. In comparison to those found in the Long Commentary ²⁷ Averroes has systematically constricted the sphere of reference of the Middle Commentary, concentrating the reader's attention more exclusively on the work before him.

The Middle Commentary gives the impression that Averroes set out to present a commentary which, for practically all issues, would be the same as the Long Commentary essentially, but be less taxing in its detail and less intimidating in its erudition ²⁸ Averroes apparently felt that the reader of the Middle Commentary would not need to know, and would not appreciate being informed of all the Greek names and references which Aristotle mentions in his text; names, furthermore, which Averroes himself might well have puzzled over, to judge from the numerous corruptions of proper nouns found in the Long Commentary. He therefore openly adopts simple and casual circumlocutions in the Middle Commentary for the minor personages and places found in the *De Anima* and dutifully -- if often erroneously -- repeated in the Long Commentary. ²⁹

Averroes is similarly careful in the Middle Commentary to avoid offending the religious sensibilities of his fellow Muslims, or to put it another way, he is less indifferent here than in the Long Commentary to this dimension of his work; probably bearing in mind here the less specialized audience for which this work was intended. Without distorting Aristotle's text, he quietly -- with an omission here, a slight addition there -- makes it seem less pagan. Aristotle's god becomes one whom Averroes can praise, --, and does. ³⁰ The Middle Commentary is not an apologetic work, but in the ways described it is, or should have been, more accessible and

acceptable to Averroes' co-religionists. It is, in short, the sort of work which justifies a caliph's commission.³¹

Perhaps the reception of this work in the Jewish community, and its indifference to the Long Commentary, attest to the success of this strategy: even as, conversely, the indifference of the Christian world to the Middle Commentary and its attraction to the Long Commentary, may be seen as a confirmation of the more rigorously philosophical, staunchly Aristotelian image Averroes had in Europe. Averroes' social and political motivation might also explain his omission here of the Long Commentary's extended discussions of the material and Agent Intellect; discussions which could well have lead the reader to greater awareness of the religiously problematic position Averroes adopted on this issue in the Long Commentary and elsewhere.

The Middle Commentary is thus a carefully wrought and discreetly presented revision of the Long Commentary. It has its own identity as well, due to its eclectic blending of sources and fresh evaluation of the issues raised in Aristotle's text. It is thus as much an Averroian creation as it is an Aristotelian commentary; or, to look at it from a medieval perspective, it is part of that unified chain of speculation which reaches from antiquity to the present day.

Despite the distinct identity of this Middle Commentary, modern scholarship has been slow to appreciate it. S. Munk called attention to it in the middle of the last century, and translated a portion of its teaching on the intellect, that part of the commentaries on *De Anima* which has always attracted most interest.³² Towards the end of the century, M. Steinschneider provided comprehensive information on the identity and location of extant Middle Commentary manuscripts,³³ but few scholars chose to explore them. In 1935, J. Teicher wrote an article on *De Anima* commentaries, examining the Middle Commentary among the others. He attempted to refute the traditional ordering scheme of the commentaries, and proposed that the Middle was written after the Long Commentary.³⁴ As indicated above, most scholars, had by then, as subsequently, subscribed to the notion that Averroes initially wrote epitomes, then middle commentaries, and finally, in a few instances, long commentaries.³⁵ Conventional wisdom has held that whereas the epitomes are more in the nature of a summary or condensation of Aristotle's thought, reconstructed in

Averroes' words, the middle commentary is more of a paraphrase, while the long commentary is a full-fledged, line by line commentary. Beyond these generalizations, however, little research has been done on cognate commentaries, perhaps because critical editions of them have been absent, for the most part.

It was to supply this lack in the raw material of Averroian scholarship that Harry Wolfson proposed, originally in 1931, a collective effort to assemble and edit all extant Averroian commentaries, in all the languages of their dispersion.³⁶ It was within this framework that F. Stuart Crawford edited the Latin translation of the Long Commentary on the *De Anima* in 1953, and it was within this framework that D.H. Baneth worked on the Arabic edition, and S. Kurland worked on the Hebrew edition. Both scholars labored valiantly and prepared preliminary texts with entire sets of variant readings, though each man stopped short of collating the variants and establishing the text. By the time I came upon the project, in the mid-sixties, it had been shelved long since, and its editors were pleased to hand it over to me. I eventually reviewed their work, and made the editorial decisions necessary to establish the critical text here offered. A parallel edition has been made of the Hebrew translation of Moses ibn Tibbon. The notes in both editions are entirely mine, as is an English translation of the work, with an expanded commentary, which is being published separately. The work as it is here presented is one, therefore, for which I take full responsibility, but for which I am heavily indebted to the late Professors Baneth and Kurland.³⁷

A full discussion of the manuscripts and sources used in establishing the text here presented, and of the editorial *modus operandi*, is found in the Arabic introduction to the text. Here it may suffice to say that the text was established on the basis of the two extant Judaeo-Arabic manuscripts (Paris ms. hébreu 1009, Modena 41) of this work, Arabic characters replacing the Hebrew letters of the manuscripts. The choice between disputed readings was facilitated by comparison of the two essentially Arabic manuscripts with five manuscripts from each of the two 13th century Hebrew translators of this work, Shem Tov ben Isaac and Moshe ibn Tibbon. A first apparatus records all differences in the Arabic manuscripts, and a second apparatus offers relevant readings of the Hebrew translations, retranslated into Arabic. The literal

nature of medieval translations permits this procedure, and is the basis for the glossary of terms and index of persons offered at the end of the volume.

The glossary indicates the place of all significant terms used in the Middle Commentary, and gives examples of their equivalent terms in Greek and Latin, as well as in Hebrew, to the extent that these terms are used in locations parallel to those found in our text. Thus, the equivalents of an Arabic term in Greek and/or Latin which are otherwise known will not appear in this glossary if not used in the Greek source of a particular passage, or in the parallel Latin Long Commentary passage. As mentioned above, the textual and frequently literal sources of this commentary are the *De Anima* and Themistius' paraphrase of this Aristotelian work, as well as the Long Commentary itself. Parallel and frequently verbatim locutions in the latter text make that commentary a reliable source of comparison with our work, regardless of the order of composition of the two commentaries.

The glossary and index list the location of all Arabic entries in the text, except where a given word is used repeatedly over a space of one to two pages; in such an instance, the first occurrence only is cited for that area. Only one or two locations are cited for the Greek and Latin sources of a given Arabic entry, while Hebrew terms, which completely parallel the Arabic, are given without page citation. They may be located in the forthcoming critical Hebrew edition by identification of the Aristotelian lemmata noted in both editions.

The abbreviations used in the glossary and index are as follows:

The Greek text of Aristotle's *De Anima* is given without any prefixed letter, and follows the standard Bekker identifications of page and line numbers. Themistius' Greek paraphrase of Aristotle's text (edited by R. Henze) is prefixed by TH. The medieval Latin translation of this paraphrase (by William of Moerbeke, edited by G. Verbeke) is prefixed by LTH. The Long Commentary (edited by F. Stuart Crawford) is prefixed by M, with M² and M³ representing the second and third books of the Latin text. The Latin citation usually gives the paragraph and line number of the term as found both in the lemma and commentary to that passage.

The glossary is constructed along traditional lines, and follows J. Milton Cowan's edition of H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Arabic nouns are arranged

by length according to Arabic roots, while foreign words (found mostly in the index of names), are given in straight alphabetical order. A blank line stands for the previously given Arabic word, when it is used in a different sense. The nominal forms are followed by verbal nouns of stems II through X, with all active and passive participles, listed in standard order, given last. Modifiers of any sort are listed with the noun which they qualify, regardless of their position in the construction of the term.

NOTES TO THE INTRODUCTION

1 The *Talkhīs* is generally considered to be a "middle" commentary, that is, middle in size, as between the "short" commentary, called (using the plural form) *jawāmi'*, and the "long" commentary, known as *Tafsīr*. Averroes wrote three such commentaries to only four other texts of Aristotle, the *Posterior Analytics*, *Physics*, *De Caelo* and *Metaphysics*, and such treatment may be taken as indicative of the special importance the subject matter of these texts held for Averroes. Cf. the list of all of Averroes' commentaries prepared by H. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, *Speculum* xxviii (1963), p. 90 f. (reprinted in Wolfson's *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams (Cambridge, Ma., 1973) I:433 f.), and see the particular discussion of the three commentaries to the *De Anima* in J. Vennebusch, "Zur Bibliographie Des Psychologischen Schriftums des Averroes," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 6(1964), 92-100. Earlier analyses of Averroes' commentaries and attempts to order them chronologically were made by S. Munk (*Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 1859, reprinted 1927, 1955), pp. 431-434), E. Renan (*Averroès et L'Averroïsme* (Paris, third edition 1866), pp. 58-64), and M. Bouyges ("Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroes," *MUSJ* VIII (1922), 3-54), building upon the information transmitted by Muslim historians and biographers, and upon the then inventory of manuscripts found in library collections. Cf. the references to Averroes' Muslim biographers given by J. Puig in the introduction to his Spanish translation, *Averroes' Epítome De Física* (Madrid, 1987), pp. 11-13, and see in particular Ibn Abi Usaybi'a, *Uyūn al-Andā' fī Ṭabaqāt al-Aybbā'*, ed. A. Müller (Königsberg, 1884), II:75-78; 'Abd al-Wahid al-Marrākushī, *Al-Mu'jib fī Talkhīs Akhbār al-Maghrib*, ed. R. Dozy (Leyden, 1847), pp. 174-175, and Abū 'Abdallāh ibn 'Abd al-Malik al-Anṣari al-Marrākushī, *Al-Dhaṭṭ wa-l-Takmilā li*

Kuḍbat al-Mausūf wa-l-Ṣāa, ed. Iḥṣān 'Abbās (Beirut, 1973), VI:21-31. Manuscript 864 (Casiri 879) of the Escorial library in Spain has a particularly informative list of Averroes' writings, and M. Cruz Hernandez has reproduced it and added data concern-

ing the current location of manuscripts; cf. his *Abū-L-Walid Ibn Ruṣd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Córdoba, 1986), pp. 315-324.

A thorough study of Averroes' commentaries and an attempt to date them was next made by M. Alonso, *Teología De Averroes (Estudios y Documentos)* (Madrid-Granada, 1947), pp. 51-98, and he has been followed by most scholars in their discussions of Averroes' writings. Cf. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam, II: Les Philosophes Purs* (Paris, 1972), pp. 743-755; S. Gómez Nogales, "Bibliografía Sobre Las Obras De Averroes," *Multiple Averroes* (Paris, 1978), pp. 351-387; and G. Anawati, *Mu'allafāt Ibn Ruṣd*, Argel, 1978. See too M. Cruz Hernández, *op. cit.*, pp. 41-48, 55-58, and Jamāl al-Dīn al-'Alawī, *Al-Maṭn al-Ruṣdī: Madkhal li-Qir'ā Jadīda* (Al-Dār al-Baiḍā al-Maghreb, 1986), pp. 14-51. A complete inventory of the current status of each commentary, in terms of past publications and current work in progress, both as regards editions and translations, is found in Puig, *op. cit.*, pp. 20-24. See too the comprehensive study of P. Rosemann, "Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards," *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988) 153-221.

2. The Latin Middle Commentary is extant in a single Vatican manuscript, Latin 4551, folios 1-67. Regarding the extent and impact of Averroes commentaries in Europe, cf. H. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* XXXVI (1961), 373-393 (reprinted in *Wolfson's Studies*, 371-386); F. Van Steenberghen, "Le Problème de L'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroïsme in Italia* (Rome, 1979), 81-89; C.B. Schmitt, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-2)," *ibid.*, 121-142; F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128. See too, in Arabic, Z.M. al-Khudairi, *Athar Ibn Ruṣd fi Falsafah al-'Uṣūr al-Wusṭā*.

3 Cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893, reprinted Graz, 1956), p. 148 f.

4 Cf., for example, *The Perfection of the Soul* by Moses Narboni, ed. A. Ivry (Hebrew). Jerusalem, 1977. and R. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati, 1988), pp. 181-188 and following.

5 Cf. H. Wolfson's discussion of the identity of the Hebrew translator from the Latin, in an appendix to his "Revised Plan," *op. cit.*, pp. 100-104 (*Studies*, pp. 448-454). This translation, being a translation of a translation, was seldom consulted in this study.

6 Cf. Vernebusch, *op. cit.*, pp. 96-99; H.A. Davidson, "Averroës Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger et al (Washington, D.C., 1988), 57-73; and see the text of Averroës found in K. Bland's edition and translation, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

7 Cf. Bland, *op. cit.*, pp. 6 ff., 40ff., 103ff., and see A. Ivry, "Averroës on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1986), 80-85. See too now M. Blaustein's doctoral dissertation, *Averroës on the Imagination and the Intellect* (Harvard University, Cambridge, MA., 1984), pp. 217-281. Cf. also, in Arabic, M. al-'Iraqi, *Al-Nasrah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rushd* (Cairo, 1968), pp. 57-79.

8 There have been many studies of this issue, as noted by A. Hyman in his own analysis, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroës," *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), 9:161-191, and see p. 174, note 54. To Hyman's list now add H. Davidson, "Averroës on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137; and, in Arabic, M. Miṣbāḥi, *Ishkālīyah al-'Aql 'ind Ibn Rushd*, Beirut and Casablanca, 1988.

9 Aristotle's own views have been examined by a number of scholars, listed by Hyman, *op. cit.*, p. 164, note 6. As closest to this study, cf. particularly O. Hamelin, *La Théorie de l'Intellect D'après Aristote et ses Commentateurs*, Paris, 1953, and see the

supplementary information provided by H. Gätje, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971. Cf. also H. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," and "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Visitor* 3 (1972), 109-178 and *Visitor* 18 (1987), 191-225 respectively. I have read the *De Anima* itself with the notes which accompany the editions and translations of Hicks (Cambridge, 1907), Ross (Oxford, 1961) and Hamlyn (Oxford, 1968), as can be seen from my comments.

10 Cf. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 82 ff., and see A. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, pp. 142-158.

11. Cf. below in the text, 19.6 ff., 57.2 ff. See too H. Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes," *ZDMG*, 115 (1965), 255-293.

12. See below, 110.3 ff., 113.2 ff.

13. Cf. below, 124.2 ff., 130.1, 137.3 ff. See too Blaustein, *op. cit.*, pp. 32-122.

14. See the various interpretations Davidson detects in Averroes' various writings, "Averroes on the Material Intellect," *op. cit.*, pp. 95-124.

15. Cf. Averroes' *Talkhīṣ ḥaṣab al-Nafs*, ed. A.F. Al-Ahwānī (Cairo, 1950), p. 87, 90; in S. Gómez Nogales' edition, 125.14, 129.1 (Madrid, 1985). See too Davidson, *op. cit.*, p. 98 ff. Both editors of the text prefer to use the term *talkhīṣ* for their edition, though the edition herein presented of the *Talkhīṣ* makes it obvious the shorter work is more properly classified among the *ḥawāṣī*. Al-'Alawī, *op. cit.*, p. 53, prefers to call this work a *mukhtaṣar*, seeing it as more independent of Aristotle than is customary for a commentary.

16. Cf. Al-Ahwani, p. 90, Gómez Nogales, 128.10 ff., and see Davidson, *op. cit.*, p. 102. The *Talkhis* similarly refers to the *Tafsir* presentation of this issue, and cf. below, 125.5.

17. Cf. the *Tafsir*, Section 5, pp. 387-413; section 14, pp. 430-433; and Section 36, pp. 480-502. Averroes' *Tafsir* view has been discussed most recently by Davidson, *op. cit.*, pp. 111-121, and cf. Hyman, *op. cit.*, pp. 181-186.

18. Cf. the *Talkhis* below, p. 123.1, 128.6.

19. *Ibid.*, 124.2 ff. Davidson (*op. cit.*, p. 106) believes this to be a later revised view which Averroes expresses in the *Talkhis* as a separate addition, found in our text at 123.6-125.10. According to Davidson, this addition is totally different from the pro-Alexandrian position Averroes advances elsewhere in the *Talkhis*. Cf., however, the positive reference to Themistius at 130.15 f. below, and the negative reference to Alexander, 133.11 f.

20. This is apparent immediately with the beginning of the *Talkhis*, and compare 1.6 of our text with *Tafsir*, p. 3.1:4.9 ff. Among the many examples which can be adduced to support this claim of the *Tafsir* serving as the model for the *Talkhis*, cf. below, 4.11, note 3; 12.5, note 7; 94.4, note 62; 110.9, note 19; 144.9, note 12.

21. Cf. the text below, 131.4 (and compare 133.12). See too the earlier and related reference to the *Tafsir* in the *Talkhis* below, 34.5 (and compare there the *Tafsir*, pp. 89, 90, 66:22 ff.). Al-'Alawi, *op. cit.*, p. 85 f., believes these references to be later interpolations in the *Talkhis*, which he feels was probably written about 1174 (569 h.) and then revised after completion of the Long Commentary around 1190 (586 h.).

22. Cf. note 1 above, regarding the presumed pattern of Averroes' compositions, and see particularly Renan's conviction (*op. cit.*, p. 60, and note 2 there) that the *tafsirāt* were the last type of commentaries written. Information on the specific date of com-

position of our *Talkhīṣ k. al-Nafs* is very limited, and cf. the discussion of the manuscript tradition below. Hitherto, J. Teicher has been practically alone in asserting a late date for the *Talkhīs*, and cf. note 34.

23. Aspects of popularization in philosophical commentaries have been discussed by A. Ivry, "Philosophical Commentaries and Popular Culture in Islam," *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne D'Arabisants et D'Islamisants* (ed. A. Fodor), Budapest, 1988 (forthcoming).

24. Cf. the text below, pp. 4.11, and note 2; 12.5, and note 7; 98.9 and note 72; 99.10 and note 77; 132.3 and note 21; 144.9 and note 12. Of course, the paraphrases introduce non-Aristotelian terms and interpretations continually, for which cf. the notes throughout.

25. Cf. Ibn al-Nadīm, *Kuṭūb al-Fihrist*, ed. G. Flügel and others, (Leipzig, 1871-1872) II:251 (English translation by B. Dodge (New York, 1970), II:604-605), and see F. Peters' discussion of the Arabic *K. Al-Nafs*, text and commentaries, in *Aristoteles Arabus* (Leiden, 1968), pp. 40-45. Fragments of Ishāq's translation to the *K. Al-Nafs* have been preserved in marginal comments made by Ibn Sina to that work, edited by A. Badawi, *Aristū 'Ind al-'Arab* (Cairo, 1947), pp. 75-116. These fragmentary quotations have been identified and assembled by R. Frank, and cf. his article, "Some Fragments of Ishāq's Translation of the *De Anima*," *Cahiers de Byrsa* VIII (1958-59), 231-247. Contrary to most readings of the admittedly difficult *Fihrist* passage, Frank believes (p. 234) that Ishāq translated the *K. Al-Nafs* just once, and not twice; and that the extant fragments preserved in Ibn Sina's comments do not correspond to the Arabic translation of *K. Al-Nafs* which underlies the *Tafsīr* quotations of that text. Our study, however, shows that the *K. Al-Nafs* text found in Themistius' commentary, which is acknowledged to be that of Ishāq, is also that of Averroes *Tafsīr* and *Talkhīs*, for the most part. The discrepancies which exist among the quotations of that text by Ibn Sina and Averroes, as between Averroes and Themistius and even between Averroes of the *Tafsīr* and Averroes of the *Talkhīs*, may, contrary to Frank,

be due to different versions of Ishāq's translation, whether due to Ishāq or to scribal emendation; or they may be due to Averroes' own initiative, as described above.

26. Cf. particularly below, p. 123.1-125.10, and 134.8, and see note 26 there. For more subtle innovations, see, for example, 103.6; 107.5 (and compare *K. Al-Nafs* 425b22 and the *Tafsīr*, p. 339, 138:4 and 37); 113.12, and note 28; 116.5, and note 38.

27. Cf., for example, pp. 51.6, and note 6; 96:3, and note 63; 115.14, and note 37. Averroes is similarly reticent here, as compare with the *Tafsīr*, in referring to Plato, and cf. pp. 45.7, and note 50; 99.4, and note 76; 138.10, and note 2 (and compare *Tafsīr*, p. 509, 41:26).

28. In addition to the major differences noted above, for which cf. notes 17 and 18 (and see too 128.6 and note 12 in the text below), cf. the following passages and notes in our text: 1.11, and note 2; 13.7, and note 8; 53.7, and note 8; 68.2, and note 28; 68.13, and note 28; 69.15, and note 29; 72.6, and note 32; 108.6, and note 15; 110.6, and note 17.

29. Cf. the following passages and notes in our text: 12.4, and note 7; 17.15, and note 14; 23.12, and note 21; 43.11, and note 48; 72.7, and note 33; 83.2, and note 49; 104.10, and note 10; 119.13, and note 44.

30. Cf. 28.11, and see the closing statement of the first *maqālah* of this book, 46.16. While this is a traditional formula, it is also intended to indicate, indirectly, the congruence of Aristotle's teachings, and his view of God, with that of Islam. See too 4.14, and the sources cited in note 4 there, and cf. 39.1 and note 41.

31. Cf. the story of Ibn Rushd's meeting with the Almohad ruler, Abū Ya'qūb Yūsuf, which probably (following L. Gauthier, *Ibn Thafāḥ, sa vie, ses œuvres* (Paris, 1909), pp. 15-17) took place in 563 or 564 h. (1168-69), as recorded by al-Marrākushī, *Mu'jib*, pp. 174-175. Interestingly, the *Emir al-Mu'minin* asked for, and Averroes agreed to provide, summaries of Aristotle's writings which are specifically called *talākhīs*. Our

text is just such as to satisfy the caliph and his educated, though not overly educated, circle.

32. Cf. Munk, *op. cit.*, pp. 448-455.

33. Cf. Steinschneider, *op. cit.*, pp. 148, 149.

34. Cf. J. Telcher, "I Commenti Di Averroè Sul 'De Anima' (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Giornale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III.3 (1935), 244, 248 f. H. Gätje, who had carefully studied these texts, accepted Telcher's argument, and cf. p. 29 of the study referred to in note 37 below.

35. Cf. above, note 1.

36. Cf. H. Wolfson, "Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*," *Speculum* 6 (1931), 412-427. A second proposal was made in 1963, also published in *Speculum* (cf. note 1 above), pp. 88-104.

37. I also wish to acknowledge the pioneering work on this text of H. Gätje. He published a critical edition and German translation of the *Talkhis* chapter on *Al-Guwah al-Nusū'iyah*, using the two Judaeo-Arabic manuscripts and one Hebrew manuscript; and he prefaced his edition with a general discussion of the text. Cf. *Das Kapitel Über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes Zur Schrift Über Die Seele in Verhandelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD, Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 129* (Amsterdam, Oxford, New York, 1985), 1-100.